علي الابراهيمي

العلمانية والدين

بين التجربة التاريخية والأسس المنطقية للاستقراء



العلمانية والدين

بين التجربة التاريخية والأسس المنطقية للاستقراء

علي الابراهيمي

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات أو أفكار يتبناها مركز عين للدراسات البحوث المعاصرة وإن كانت تقع في دائرة اهتماماته وأولوياته

الطبعة الأولى
١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

من أهداف مركز عين:

مركز "عين" للدراسات الفكرية المعاصرة، يعنى بتفاعلات الواقع الإسلامي، ويحاول أن يؤصل للحلول والمقترحات تجاه مشكلات الإنسان المعاصر..

كما وينطلق من رؤية راسخة بقابلية الحضارة الإسلامية على قيادة الحياة وتقديم نموج يتناسب مع احتياجات العصر من غير أن ينقطع عن أصوله ومنطلقاته وثوابته..

يسعى المركز ضمن برامج بحثية وهموم ثقافية ودورات لكتابة البحوث وتصديرها، لتعزيز الوعي الاجتماعي بقضايا الثقافة والأفكار ومناقشة مطاريح التخلف والتسيد لقيم غير أصيلة في المجتمع..

ليس من أهداف المركز أو مطاريحه الاعتناء بالتبشير الطائفي، ويؤمن أن ما يحدث اليوم هو طائفية سياسية تسعى لتجيير كل الدين والإنسان في أتون معركة مصالح دنيئة.. ولا ممانع من دراسات تنطلق من التسامح في التعايش والإيمان بمشتركات الإنسان دون إلغاء الآخر مع الاحتفاظ بالرصانة العلمية وشروطها..

كما يؤمن المركز أن الحلول الإسلامية تنطلق من جذورها المناسبة، ولهذا فهي تحاول التأسيس من منطلقات اسلامية خالصة، بعيداً عن كل التحيزات المحيطة..

مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة

مقدمة

العلمانية لم تعد وسيلة كما كانت عند نشأتها الأولى، بل أضحت غاية وهدفاً، لكنها ايضاً وسيلة لسلب الدين مكانته في الحاكمية فضلاً عن المكانة الاجتماعية . والدين، الذي كان يُفترض انه سيغادر ساحة الفكر العملي الإنساني جرّاء الضغط اللاديني المستعين بالسلطة واعتماداً على ترويج فكرة خصومة مزعومة له مع العلم، عاد وبقوة عن طريق العلم ذاته، بل ثبت عملياً ان الدين حاجة فطرية تنتقل مع الانسان في الزمان والمكان . فالإنسان الذي هجر الأديان التوحيدية الابراهيمية نتيجة اصابته بسهام الفراغ الروحي اثر اصابته مسبقاً بظاهرة فقد التوازن نتيجة الفراغ المعرفي الأصيل والموضوعي راح يلجأ لمعتقدات دينية وضعية كالبوذية او ثقافة الزن، فيما يعيش جملة من الشباب مرحلة غزارة الغريزة بلا دين واضح ثم عند نضجهم الكافي وانهيار غرائزهم يعودون للدين كما حصل مع جملة الشيوعيين العرب .

أننا هنا نناقش مجموعة من المحاور العقلية والعملية للعلمانية والدين في اطار الرؤية الموضوعية، كما نحاول تمييز ما هو صادق ومنطقي داخل هذين العالمين عن غيره من الظواهر المدعاة او المزورة او المبهمة، ونقرأ الجدية والواقعية في حركتيهما .

الكتاب في أصله كان ثلاث مقالات بحثية تناولت العلاقة بين العلمانية والدين، او المساحة الحوارية بينهما . ومباحثه نُشرت سابقاً في مجلات متخصصة، بصورة مفردة . والمبحثان الثاني والثالث يشتركان في كونهما قراءة في كتاب، فالمبحث الثاني قراءة نقدية لكتاب (الأسس المنطقية للعلمانية [١])، والمبحث الثالث قراءة تحليلية في كتاب (من العلم العلماني الى العلم الديني [٢]) .

بالإضافة الى نموذجين، الاول عن الخلل الذي قد تتسبب به بعض المؤسسات الأكاديمية عند تناولها للعقائد الدينية، تحت ضغط الغرور او الاعتقاد المسبق تحت عنوان (الكوسمولوجيا السومرية وبانثيون الاصنمة الكريمرية)، والثاني عن كبروية المفاهيم الدينية وفوقانية معانيها تحت عنوان (الملائكة مفهوم ديني مصداقه القوانين الحاكمة) .

(١) تأليف : عادل ضاهر .

(٢) تأليف : الدكتور مهدي كلشني

المبحث الاول

العلمانية في العالم العربيتقديس اللامقد ّ س

العلمانية مصطلح خاطئ في اللفظ والاستخدام، هكذا هو حين تمّ استيراده لمنطقتنا الفكرية، فليس في ادبيات الفكر الأوربي - الذي اعارنا هذا المصطلح - من وجود له، لكنّما هناك مصطلح اخر هو (Secularism) بمعنى (الدنيوية)، وبالتالي تمّ تحريف المعنى اللفظي الموضوع من اجله المصطلح عند الترجمة لأجل حرف المعنى الفكري بما يتناسب والواقع العربي الاسلامي، فليس مستساغاً اسلامياً الاتجاه الدنيوي في المنظومة الإدارية للمجتمع، لكنّ (العلمانية) كانت كفيلة بجرّ الاذهان الى مفهوم (العلم) الذي يمكنه دغدغة الحاجات والطموحات لأبناء المنطقة . وفي استخدامه كان المصطلح محرّفاً ايضاً، ففي منشأه الأوربي جاء ليواجه الاستبداد والجهل والصراع الناشئ عن تحالف (الملك - الكنيسة) المانع من حرية المجتمع وتطوره، من خلال إيكال الادارة السياسية وبالتالي باقي المؤسسات الاجتماعية الى اختيار الجماهير، وهو الامر الذي لا يشبه الواقع الذي كانت تعيشه منطقتنا الاسلامية، حيث كانت المؤسسة الدينية هي التي تقود في الغالب المواجهة ضد الملك والاستعمار، وهي كذلك الملاذ العلمي

الوحيد للأمة، ففي العصور التي كانت أوربا تعيش فيها تأثيرات الظلام كانت المؤسسة الدينية هنا تنتج اروع وأضخم الإبداعات العلمية والعملية المناسبة لعصرها، وفي الوقت الذي تعزز فيه الكنيسة من قبضة الملك كانت المؤسسة الدينية الاسلامية في كثير من البلدان تعلن الثورة وتعيد ثقة الناس بأنفسهم، كما في العراق، ومع ذلك لم تترك العلمانية العربية الخيار يوماً للجماهير .

لقد كانت (الدنيوية) الغربية في البداية آلية لمواجهة المشاكل الانسانية برؤية بشرية، ولم تكن أبداً لمواجهة الدين بحد ذاته، كانت نتيجة حتمية لتاريخ من انحراف النص والسلوك لدى الكنيسة . فيما انّ النهضة الانسانية البنائية في منطقتنا انطلقت مع الانطلاقة المعرفية للإسلام ذاته، الذي لا زال يحتفظ بالنص كما هو، ولا زال يميّز بين الدين ورجل الدين .

العلم وليس العلمانية الدنيوية

العلمانية نتجت في أوروبا كعلاج لمشكلة عانت منها القارة كثيرا ، تلخصت في سيطرة الكنيسة - بكل تخلفها وتزمتها ودنيويتها - على مقدرات وقرارات ومصير الشعوب الاوربية . ولأنها كانت متمسكة - وبصورة متعمدة ربما - بالموروث العلمي والاجتماعي والفكري السيء فإنها تسببت بخسارة الاوربيين للكثير

من السنين والجهود والاموال والارواح ، وجعلتهم يعيشون قرونا من التخلف والانحطاط والجوع . حتى تبلورت – مع الزمن – مجموعة من ردات الفعل – المدروسة والعفوية والمؤامراتية – لتطرح الفكر الاوربي الجديد ، والذي قرر فصل الكنيسة عن الحياة العامة ، وحصرها بالجانب العبادي ، فانتج مجموعة من النظم التي حددت اطر العلاقة بين الكنيسة والدولة . ولان المفكرين الاوربيين كانوا يعون حاجة الانسان للبعد الروحي فانهم لم يلغوا الكنيسة كما فعل غيرهم ، بل ابقوا على وجودها الروحي ، كمساهم في معادلة التوازن التربوي ، التي يحتاجها المجتمع الاوربي .

وحينما تواصل بعض العرب بالمجتمع الاوربي الحديث وانبهروا بما لديه ، حاولوا استنساخ جميع التجربة الاوربية دون وعي ودراسة ، وكان في مقدمة ذلك فصل المؤسسة الدينية الاسلامية عن الدولة . وهذا فرحت له المؤسسة العسكرية العربية الدنيوية غالبا ، فنتج التحالف العلماني العربي ، الذي اندمج بعالم المنظمات السرية – الاوربي المنشأ والهدف – لاحقا .

ولان التقدم العلمي والصناعي الاوربي احتكاري وماص للثروات – سيما في الحقبة الاستعمارية – فقد حصل العلمانيون العرب على (الفكر العلماني) ، ولم يحظوا بما ارادوا من التقدم

التقني الذي احرزته العلمانية في أوروبا . وهي قسمة ضيزى ، لا يخرج بأمثالها الا اجهزة الاستنساخ الموجودة بدلا من العقل في رؤوس بعض العرب .

العلمانية اذا اريد منها حسن التنظيم والتوزيع الامثل للكفاءات وادارة المشاريع والمؤسسات من قبل ذوي التخصص ، بمعنى انها مشتقة من كلمة العلم ، وتهدف الى رقي المجتمعات ،فهي امر مرحب به كثيرا . لكنها اذا كانت بقصد زعزعة عقائد الناس ، عبر تصوير معاداة الدين الاسلامي للعلم ، او تسببه بالتخلف ، فهي امر مرفوض ومغلوط كليا .

كما ان البعض من العرب او المسلمين يختلط لديه مفهومان، هما (العلم) و (العلوم التطبيقية)، و (العلم) مفهوم شامل لكل منهج يتناول جزئية في حياة الانسان او في الكون ككل، لذلك نقول ان هناك (علم العروض) و (علم الطب) و (علم النحو) و (علم اللسانيات) و (علم الاثار) و (علم الكيمياء) و البقية من العلوم . وبذلك فالعلوم التطبيقية كالكيمياء والفيزياء هي جزء من مفهوم (العلم) . وربما نرى أمة ناجحة في العلوم التطبيقية لكنها فاشلة جدا في علوم اخرى وبالعكس .

ومن هنا ليس الدين مجالاً لممارسة العلوم التطبيقية وليس هو عقيدة مناقضة لها، فالقران مثلاً ليس كتابا في العلوم التطبيقية، وإلا كان حجمه بحجم الكون كله . القران كتاب للكليات الذهنية والكونية، او لنقل انه دليل المخلوق لمعرفة خالقه ونفسه ومحيطه، وبذلك فهو السراج او النور في طريق السائر بآلة العلم، لذلك نرى الآيات التي تحثّ على العلم فيه كثيرة :

(اقرأ باسمِ ربِّكَ الَّذي خلَق * خلَقَ الإنسانَ من علَق * اقرأ وربُّكَ الأكرم * الَّذي علَّمَ بالقلَم * علَّم الإنسانَ ما لم يعلم) العلق

(يرفع الله الَّذين آمنوا منكم والَّذين أوتوا العِلمَ درجاتٍ) المجادلة

(إنَّ في خلْقِ السَّمواتِ والأرض واختلافِ اللَّيل والنَّهارِ لآياتٍ لأولي الألباب الَّذين يَذْكُرونَ الله قياماً وقعوداً وعلى جُنوبهم ويتفكَّرونَ في خلْقِ السَّمواتِ والأرض ربَّنا ما خلَقْت هذا باطلاً سبحانَك فَقِنَا عذابَ النَّار) آل عمران .

(وقل ربِّ زدني علماً) طه.

(أمَّنْ هو قانتٌ آناءَ اللَّيل ساجداً وقائماً يَحذَرُ الآخرةَ ويَرجو رحمةَ ربِّهِ قلْ هل يستوي الَّذين يعلمونَ والَّذين لا يعلمونَ إنَّما يَتذكَّرُ أولوا الألباب) الزمر

(ألم تَرَ أنَّ الله أنزلَ من السَّماء ماءً فأخرجنا به ثمراتٍ مُخْتلفاً ألوانُها ومن الجبالِ جُدَدٌ بيضٌ وحمرٌ مختلفٌ ألوانُها وغرابيبُ سُودٌ ومن النَّاس والدَّوابِّ والأنعامِ مُختلفٌ ألوانُهُ كذلك إنَّما يَخشى الله من عبادهِ العلماءُ إنَّ الله عزيزٌ غفور) فاطر.

وهذا شيخ الكيميائيين في العالم (جابر بن حيّان) يقول في رسائله : ((وهذا – وحق سيدي – وأمثاله سبب كشف العلوم المستصعبة في العالم وتقريب الأزمان الطوال فيها وفي ذلك بلاغ لأولي الألباب . فإن كنت إنساناً فستعلم ما فائدة ذلك وتحرص على جمع كتبنا هذه وتأخذ منها : علم النبي، وعلي، وسيدي، وما بينهم من الأولاد، منقولاً نقلاً مما كان وهو كائن وما يكون من بعد إلى أن تقوم الساعة. وبذلك أمرني سيدي أن أقول في هذه الكتب المائة والأربعة والأربعين ... وعليك بالهندسة تصل إلى ما تحب من هذه العلوم، وهذا من خواص الخواص إن فطنت والسلام)) .

وبالتالي كان الاسلام داعياً للعلم والتقدم، خلاف المنهج الذي سارت عليه الكنيسة من قمع الحركة العلمية، لأنها كانت تخشى على العقائد التي أوجدتها يد التحريف البولصية ضمن الكتاب المقدس، كما انها ارادت ابقاء دائرة الجهل حفاظاً على تيجان الملوك الذين تتحالف معهم . وفي الوقت الذي امتزجت فيه العلوم

التطبيقية مع العلوم الانسانية والدينية على مرّ العصور في المؤسسة الاسلامية فأنتجت مجموعة كبيرة من العلماء العاملين في المجالين الارشادي والتطبيقي نرى اليوم انّ هناك مؤسسات إسلامية كبرى تشترط ان يمتلك طلّاب العلم المتقدمين اليها بعداً أكاديمياً جامعياً، كجامعة الصدر الدينية في العراق، وفي ايران تحتضن عدة جامعات كبرى مزيج الاتجاهين العلميين، كجامعة الامام الصادق في طهران، وفي مصر هناك جامعة الأزهر .

اختلاف البيئة يعني اختلاف التجربة

لم يشهد العالم الاسلامي ظروفاً مشابهة للظروف التي شهدتها اوربا ، ولم تكن المؤسسة الدينية الاسلامية يوما شبيهة بالكنيسة . وحين كان المجتمع الاوربي يريد التقدم ، وكانت الكنيسة تحاول ايقافه ، كانت البلاد الاسلامية على العكس تماما ، ففي العراق كانت الحوزة العلمية تشهد وجود ابرز واعظم النوابغ من رجالات الفكر والهندسة والطب ، وفي مصر كانت المؤسسة الدينية هي من تبنت ربط المجتمع المصري بعجلة التقدم العالمية ، وحاولت التواصل مع العالم الخارجي ، في حين كان المجتمع العربي عموما منشغلا بالصراعات الداخلية والخارجية .

كذلك كانت الحوزة العلمية – وهي المؤسسة الدينية العراقية – السبب الاساسي في ايجاد الدولة العراقية الحديثة ، والعامل الاول في تثبيت حقوق المواطنة ، واستنقاذ حقوق الجماهير ، التي كادت تضيع بسبب اخطاء ورؤى – وربما عمالة – الجيل الاول من العلمانيين العرب . وكذلك انشئت المؤسسة الدينية العراقية مجموعة ضخمة من المؤسسات التعليمية والاكاديمية الاهلية ، والتي تدرج فيها الكثير من رجالات العلم والمعرفة والصناعة والفكر العراقيين والعرب ، حتى تمت ابادتها على ايدي منتحلي الفكر العلماني في العراق .

اما في مصر فكانت المؤسسة الدينية العامل الحاسم في مواجهة الاستعمار الماص للثروات ، والدافعة الرئيسية في انشاء المعاهد العلمية الحديثة في مصر . الا انها فشلت في مواجهة خداع المد العلماني العسكري المشترك ، وتركت الساحة لهم لفترة طويلة .

وفي لبنان استطاعت المؤسسة الدينية ان تحافظ على هوية البلاد ، التي اصبحت شبه مفقودة بسبب التغرب ، فيما نجحت لاحقا في اعادة الاطراف المتناحرة الى طاولة الحوار ، لتعيد بناء الدولة اللبنانية الحديثة . ثم كانت الجدار الصلب امام اطماع وسعار

الجيش الصهيوني الدموي ، وفي نفس الوقت الذي تنشر فيه العلم نراها تقاتل ، وبعد القتال تبني .

وفي فلسطين كانت المؤسسات الاسلامية هي الانشط في محاولة توفير فرص التعليم الجامعي لابناء الشعب الفلسطيني المظلوم ، الى جانب نشاطها في الدفاع عن الارض الفلسطينية .

والخلاصة ان المؤسسة الاسلامية لا تشابه الكنيسة من قريب او بعيد ، وبالتالي محاولة علمنة المجتمع العربي بنحو مضادة الدين تعني ان القائمين عليها اما اصحاب مشاريع تغريبية لالغاء الهوية او انهم يعانون جهلا مركبا .

الــــدين

الدين الحالة التي يكون عليها الانسان الكامل حين يُدرك الوجود الحقيقي، ومن هنا ستكون نسبة التديّن معتمدة على نسبة ذلك الإدراك . ولأن البشر في سيرهم نحو الانسانية يتطورون بقدر المعرفة فهم بحاجة الى دليل وتوجيه، تفضّل به الخالق اللطيف من خلال النبوّات . لذلك كان الدين ضرورة إنسانية، لا الهية، لأنّ الخالق الغنيّ المطلق غير محتاج الى خلقه . وهو كذلك شفرة تجمع اواصر الارتباط بين مكونات الوجود، الذي يعيش فيه

الانسان، فيتكفّل بتنسيق الحركة البشرية والحركة الطبيعية للوصول للاطمئنان والسلام الابدي .

لا يحقق ذلك التنسيق رغبات النفوس المظلمة والعوالم الشيطانية، لذلك كان الى جانب حركة الدين دائما حركة اخرى، هي الحركة الظلامية الانانية، والتي تمظهرت بأشكال مختلفة على مدى الحقب والأماكن .

وما يهمّنا من هاتين الحركتين هو ما يتجلّى اليوم في عصرنا من مواجهة بين الفريقين، وكيف يعيش ويسلك أفرادها، وما هي الاليات المعتمدة من قبلهما، وما هي النتائج المتحققة آنيا، او المرصودة مستقبلا . أنّ المؤمنين بإحدى الحركتين عن علم وتحقيق، سواء كان علما نورانيا انسانيا، او علما نفعيا شيطانيا، لا يمكن دفعهما في الاتجاه الاخر بسهولة، لكن الرهان والجهود تصبّ في تيّار الأغلبية من العامّة الذين لا خلاق لهم، والذين هم في مرحلة ممتدة من أسفل سلّم المعرفة الى وسطه . وهنا تكون لغة الخطاب الموجّه اليهم هي الأهم .

اعتمد الدعاة الى الدين لغة فطرية تناسب الفطرة الانسانية النظيفة التي كانت عليها الامم على مدى قرون، وقد حققت نتائج جيدة، مع ما قد شابها من عراقيل وملوّثات سلطانية، حيث كان

للحكّام - الكفرة او المتزيين بزيّ الدين - دورا سيئا في تغليب السلوكيات والأفكار الملوّثة، والتي تحقق منافعاً لهم وتطيل من فترة استعبادهم للبشر .

لكن مع التلوّث النسبي الذي رافق الاستعمار الأوربي للعالم أصبحت النفوس تسير تحت جنح الظلام، حيث زرعت أوربا - بقيادة بريطانيا - كل الفيروسات التي كانت في جعبتها لتلويث العقل البشري، لتمنعه من الوصول الى انسانيته، وبالتالي قد ينفكّ عن منظومتها الاستعبادية . وبالتدريج - ووفقا لقواعد التطوّر - صارت البشرية تنتقل باتجاه بحار من الظلمات والعقد النفسية والامراض الاجتماعية والظواهر الحيوانية البهيمية .

اليوم وبعد مراحل من التغييرات والتلاعبات والقفزات الذهنية والاجتماعية والاقتصادية صار من الممكن - وبسهولة - خداع نسبة كبيرة من بني البشر، باسم العلم او السياسة او الاقتصاد او الحاجة الغرائزية . يتم نقل البشر - من اصحاب الديانات - نحو منطقة الفراغ الالحادي، باستخدام أساليب ومناهج مدروسة بعناية في مراكز الأبحاث الشيطانية، وعبر الاستعانة بالأذرع والأدوات الكلبية الموجودة ضمن الكتل البشرية المراد تغييرها، من حكّام ومن انهزاميين ومن نفعيين وغيرهم، او من خلال القولبة الاقتصادية

السلبية او الإيجابية، بالتزامن مع عرض نماذج تقدّمية زائفة لإبهار وصعق الذهنية البسيطة والمتورمة، فيما تكون الجماعات غير الدينية اقرب الى منطقة الفراغ تلك، ومن ثم يتم حقن هذه التجمعات الفارغة بالدِّين الشيطاني الجديد، عن طريق آلة جديدة اسمها (العلم) .

أنّ الثورة المعرفية المعاصرة تضمّنت تيّارات متموّلة سيطرت على المؤسسات الكبرى المشرفة على الحضارة الحديثة، وسعت الى دمج رؤاها وأيدلوجيتها في مسيرة التنظير العالمية الرسمية، من خلال تأطيرها بأطر شكلية توهم كل فئة من الناس أنّ تلك التنظيرات تناسبها .

يعتقد الكثير من شبابنا انّ المنظومة الدينية لم تكن منتجة على الدوام، وأنها غير قادرة على مسايرة العلم الحديث وأدواته، كما انها لم تتضمن المفردات العلمية التي تثبت سماويتها ولم تسبق زمن الآلة الحديث بشيء، وليس لها القدرة على إدارة الدولة الحديثة، وأنّ النموذج الأكثر وضوحا للدين هو الفكر المتطرف .

انّ هذه الاعتقادات ليست مزاجية فقط، وإنما هي وليدة عدة أسباب، فالمشكلة الاولى التي تتهم المنظومة الدينية بعدم الانتاج ناشئة عن الانقطاع الحضاري والمعرفي بين الحاضر والماضي،

بسبب المرحلة الاستعمارية وما رافقها من تجهيل للناس ومن انحسار دور المؤسسة الدينية المعرفي الرابط بين الأجيال . اما المشاكل المتعلقة بقدرة الدين على مسايرة العلم الحديث وخلو مفرداته من دلالات علمية فناشئ عن ضعف المؤسسة الدينية في عرض المضمون العلمي المادي والطبيعي الذي تضمّنه النص الديني، وهنا لا ادعي او اطلب جعل الدين جامعة للعلوم الطبيعية، لكن أقول انّ المصادر والنصوص الدينية حفلت بالعديد من الإشارات العلمية، التي يمكن لعرضها وبيانها ان يوجد ثباتا وثقة بقوة الدين، كما انه يشكل دافعا وحافزا نحو النهوض العلمي والسعي لمنظومة علمية طبيعية مرتبطة بالمؤسسة الدينية ومتكاملة معها، وربما يكون لهذا المنهج اثر في توجهات الجمهورية الاسلامية في ايران حديثا، لكنه على مستوى الانتشار ضعيف جدا بسبب عزلة الجمهورية الاسلامية لأسباب ذاتية وموضوعية . وفيما يتعلق بقدرة الدين على إدارة الدول الحديثة فالفكرة المخالفة لذلك جائت بسبب اعتماد اغلب القيادات الدينية واقعا خطابيا وسلوكيا يعيش ايّام العصور الوسطى والكتب الحجرية، لولا نهضة الشهيدين الصدرين والسيد الخميني ومن شابههم من القادة الافذاذ من بعض أساتذتهم او تلاميذهم .

وربما انّ ذلك هو ما أنتج النقاش حول وجود مشكلة بين الفقه والثقافة، فيما انّ هذا التصور ليس سوى رؤية ذهنية ترى الفقه على انه الرسالة العملية، فحين يتكلم بَعضُنَا عن مفردة الفقه ترتسم في ذهنه مباشرة (الرسالة العملية)، فيما انّ الفقه لا يُقصد منه ذلك (تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ولكن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا) .

امّا الثقافة فليس لها من مفهوم معياري، لكن يمكن القول انها الموسوعية المنتجة، والمثقف هو الموسوعي المنتج . بالتالي فربما يكون الانسان مثقفاً لكنه ليس فقيهاً، فيما يستحيل ان يصدق مفهوم الفقه على الانسان غير الموسوعي وغير المنتج .

فنرى انّ ما فعله محمد باقر الصدر في تصديه الفكري للمدّ المادي الشيوعي ليس ثقافة، بل هو فقه، لكن بالعرض النبوي، فيما كانت الآلية الفتوائية التي اعتمدها عالم اخر هو السيد محسن الحكيم في مواجهة ذات المشكلة هي التي تعاني نقصاً في الروح النبوية .

افكار ورجال بلا وطن

في العام ١٩٢٠ كان قيام الدولة العراقية الحديثة بعد ثورة الشعب العراقي الكبرى بقيادة الحوزة العلمية والنخب الاجتماعية،

وتم تسليم السلطة من قبل الاحتلال البريطاني الى عناصر (جمعية العهد)، التي كانت تقيم خارج العراق ولا تحظى بوجود على الارض ومصابة برفض ونبذ اجتماعي، بسبب تكوّنها من الضبّاط الذين خانوا الدولة العثمانية وأيّدوا الوجود البريطاني الاستعماري، كما انهم كانوا جزءا مهما من ماكنة سحق طائفية في زمن العثمانيين . في الوقت ذاته قامت القوات البريطانية بالتعاون مع المرتزقة الجدد بمحاربة وإيذاء كوادر (جمعية الاستقلال) التي قادت جهود محاربة الاحتلال البريطاني ودعمت ضمنيا القوات العثمانية لاعتبارات دينية واقليمية، وكانت (الاستقلال) تتمتع بدعم ووجود جماهيري كبير بسبب ارتباطها الوثيق بالقيادة الدينية العراقية وتشكّلها من عناصر نخبوية بعيدة عن الغنائم العثمانية او المصالح البريطانية، فيما كانت (العهد) خاوية الفكر .

هذا كلّه جعل من السلطة العراقية - بكل كوادرها الإدارية والعسكرية - تعيش عقدة النقص والحاجة امام بريطانيا والأجنبي عموما، كما تعيش عقدة العداء للشعب . واستمرت هذه العقد بالتطور والتعقيد مع مرور الزمن، ومع استمرار المقاومة الشعبية لهذه الظاهرة الدخيلة والمفروضة، ومع ازدياد الوجه الطائفي للحكومة العراقية البريطانية .

وقد عملت السلطات المشتركة على دمج مجتمع البداوة في صحارى العراق ضمن الحكومة والادارات المختلفة في المدن والقرى، واعتماد الإبعاد الكلي لمن يعارض او عارض الوجود البريطاني، مستغلة الرؤية الدينية لغالبية الشعب العراقي آنذاك التي تحرّم العمل تحت ولاية الظالم والسلطات الجائرة، الامر الذي افرغ الساحة تماما امام عناصر البداوة والطائفية، وامام صنائع بريطانيا .

النخب العراقية كانت في الغالب ضمن الدائرة المعارضة للوجود الاستعماري، وكان الاقتصاد العراقي في نطاق هذه الدائرة ايضاً وهو الأفضل لخصوبة الارض وحركية المجتمع وتمدّنه، لذاك كان ابتعادهم - لأسباب دينية او سياسية - فرصة لاستيلاء المتعاونين مع بريطانيا على الادارة، مما سمح بدوائر ومؤسسات تحمل عقل الصحراء الغريب .

ورغم انّ الشعب العراقي انطلق في ثورة العشرين - وقبلها ثورة بني مالك ١٩١٩ - تحت تنظيرات دينية ووطنية تقودها الحوزة العلمية، الا انّ المرجعية الدينية التي كان لها اليد العليا فوق المراجع الموجودين آنذاك لم يكن لها مشروع سياسي ولا اداري، وإنما كان تساير الحركة العشائرية النخبوية للمجتمع العراقي بعفوية فقط، وهذا ما لا يتناسب والعقل البريطاني، ولا يمكن له

صدّ غنائمية وانتهازية البدو، لذلك انخفضت نسبة التجار القادمين من دائرة المجتمع المعارض - المقود دينياً - الذين كانت نسبتهم عند قيام الدولة العراقية الحديثة بحدود ٩٠٪ الى ٤٠٪ في عام ١٩٣٢ فقط . ويمكن ان ندرك خطورة ذلك حين نعي أهمية القدرة المالية في التعليم وتأسيس المشاريع حينها .

كما تم لتلك الأسباب مجتمعة تصفية النخب والقادة الدينيين المعارضين خلال فترة وجيزة، دون وجود مشروع مرجعي او سياسة مرجعية موازية وواضحة تناسب الحدث او تكافئ الدم العراقي المواجه . هذا أنتج سرقة الثورة والدم من قبل الذين خانوا بلدهم وتعاملوا مع المحتل البريطاني، والذين لم يكن أمامهم من خيار سوى تأهيل المزيد من البدو لإدارة المؤسسات .

قد يتساءل البعض عن استخدام مفردة (البدو) وجدّية إشكاليتها الوطنية، والاجابة عن ذلك تكفي عبر استخدام مثال واحد، فحين عقدت القوى الوطنية والعشائر العراقية الكبرى مؤتمر كربلاء للضغط على الملك ومطالبته باحترام السيادة الوطنية وتقليل خضوعه للإنجليز قام (علي السليمان) شيخ الدليم بعقد مؤتمر الحلة بالضد من مؤتمر كربلاء، وقام بكتابة عريضة تطالب الملك باحترام بريطانيا وزيادة التداخل معها، وهي العريضة التي أخجلت السفير

البريطاني، حيث طلب الى شيخ الدليم ان يجعل هذه المطالَب امام الملك شفوية فقط، لأنها ستسبب له وللدليم ومن اجتمع معهم حرجا عشائريا، لكن (السليمان) ظل ضمن أربعة يستلمون راتبا شهريا علنيا من بريطانيا، فيما كان غيره من شيوخ البدو يفضلون السريّة . !

هذا الغياب الديني من حيث المشروع - رغم التاريخ والعزم والهمة الشعبية - وكذلك الانتهازية الصحراوية ووجود الخونة في السلطة واختلاف مصالحهم، كما تبدّل مصالح البريطانيين، أدّى الى مجموعة من الانقلابات العسكرية السلطوية، العاملة تحت الراية البريطانية بكل صورها . لتنتقل الدولة العراقية - بمؤسساتها - من مبادئ المدنية الى حاكمية مجالس قيادة الثورة ورؤى العسكريين، ومن ثم - مع ازدياد الاختلاف - استعان كل جنرال عسكري بعشيرته او من يتحالف معه . وبسبب استمرار الانتفاضات المنطلقة من بعد ديني ممتزج بالعشائرية والنخبوية ضد الوجود البريطاني او النفوذ الأجنبي لاحقا وضد غلواء البداوة وانهيار المدنية العراقية ورفضا لانهيار البنى الاخلاقية التي كانت تحكم المشهد العراقي تاريخيا، بسبب ذلك زاد اعتماد الجنرالات

ومجالسهم على العشائرية، وتم ربط الدوائر والمؤسسات بحركة المؤسسة العسكرية ذاتها .

ومع ازدياد اختلاف القادة العسكريين فيما بينهم وخروج الجندي البريطاني كان لابد من الاعتماد على مبدأ العشائرية . هذه العشائر كانت في الغالب غير مؤهلة حضاريا وعلميا لإدارة الدولة، لكنها كانت تتمتع بميزة احترام السلطان التي يوفرها العقل البدوي نوعاً ما لأسباب اعتقادية، وعليها يتم انشاء الأجيال المختلفة، على عكس عشائر الأغلبية القادمة من مدنية تاريخية التي تنشأ على مبدأ رفض حاكمية الظالم، ذلك منح العشائر الصحراوية صكّ إدارة مؤسسات الدولة العراقية، وهذه العشائر جاءت حاملة كل الروح الغنائمية الانتهازية والدكتاتورية التي يتصفّ بها طيفها .

ومع ذلك كانت الحكومات العراقية المتعاقبة تعاني انّ غالبية الشعب العراقي هم من ذوي التاريخ المدني والديني، وهم قد تربّوا على رفض حاكمية الظالم، لذلك ليس من السهل إخضاعهم لرأي العسكر . لكن كانت المؤسسات بحاجة الى خدماتهم، فتمّ تطويقهم اقتصاديا وتجويعهم، ومن ثمّ دمجهم ضمن الدوائر الحكومية، لكن تحت إشراف وإدارة العسكر والعشائريين – الذين تمّ اعادة تأهيل الكثير منهم –، فكانت الصورة تظهر قواعد ويد

عاملة تختلف جذريا عن اداراتها، وكان الإبداع يأتي من القواعد لتتباهى به الإدارات الدكتاتورية .

في خضم ذلك كان التعليم قد جمع بين ظواهر العسكرة والطائفية والعشائرية، لكن وفق القواعد المرسومة بريطانياً، وتم انشاء اجيال من العقول المشوهة، وأنتج الصراع الاجتماعي اجيال من المضغوطين نفسيا، وتسببت الدماء السائلة بشرخ وجرح اجتماعي خطير، وتسبب الانتقال من ريف الجنوب الى المدن المحاصرة - بسبب السياسة التطويقية المتعمدة - الى انهيار النفس والقيمة لدى الانسان الجنوبي، كذلك فعل دمج الصحراء باللون الأخضر ضمن قطاعات مباني واحدة، واقصد هنا ديموغرافيا، الى بروز ظواهر وامراض اجتماعية كبيرة .

انّ ضياع التاريخ والجهد الثوري الديني واستلابه والحصار المفروض على اقتصاد المنتمين اليه وغياب المشروع المرجعي المنقذ وصعود الانتهازيين والنفعيين في كل الاطياف تحت ظلّ الظروف المشوهة تلك، وكذلك عقدة التاريخ والحاجة للأجنبي التي عاشها الطرف السلطوي وما جلبه من أمراض الصحراء، كل ذلك أنتج شخصية ادارية وسياسية عراقية مريضة ومشتتة .

في السبعينات وبعد تكريس السلطة لصالح حزب البعث الملحد كان الوضع يشهد موقفا طريفا، حيث وصلت قيم البداوة والانهيار القيمي والمهني - بفعل هذا التيار الصحراوي المائج منذ قيام الدولة العراقية الحديثة - الى مرحلة الصراع بين طرفي نقيض في الحزب، فمن جانب كانت هناك الكوادر الأكاديمية التي تمثّل واجهة الحزب الفنية والإدارية، ومن جانب اخر كانت هناك الكوادر العشائرية الصحراوية التي كانت تشغل مراكزا أمنية واستخبارية، وجميعها تحت نظر الادارة العسكرية التي ضعفت كثيرا بسبب انهيار القيم العسكرية تحت ضغط الغنائمية والانتهازية الصحراوية. وفي كل تلك المراحل كان من الضروري لدى السلطة وحلفائها الدوليين فصل الدين عن الدولة، باعتباره يقود المواجهة ضد ديكتاتوريتهم واستبدادهم، لا كما كان في أوربا من حدوث العكس، ومن هنا نشأت العلمانية العربية.

هذا المثال يكشف لنا بوضوح حقيقة الظروف التاريخي الذي قُدّمَ من خلاله النموذج العلماني للمنطقة العربية، لا سيما ونحن نتحدث عن اكثر حواضرها إشراقاً وهو العراق، لتكون النتيجة انّ العلمانية العربية جاءت مشوهة وزُرعت في غير ارضها وسُقيت

بالجور والازدواجية والفوضى، ليتحصّل من ذلك مجتمعات مصابة بأمراض فكرية عديدة .

عسكرة الفكرة

اذا كان العراق له أهمية جيوسياسية واقتصادية الى جانب أهميته الدينية الكبيرة جداً في الفكر التأصيلي الغربي، فإنّ مصر لها أهمية مشابهة، لذلك خضعت للتوليفة العلمانية الغربية لكن من خلال سيطرة العسكر ورجال الدائرة المالية المرتبطة ببريطانيا، مع اضافة مهمة تمثلت في إيجاد خط دعم عمائمي ديني المظهر للعلمانية، وهي فكرة تم تطبيقها في العراق بنحو اخر اكثر تعقيداً يقوم على صمت رجل الدين عن العلمانية، فيما انها في مصر قامت على نطق رجل الدين بالعلمانية والتنظير لها باستخدام مشوّه للنص الديني المشكوك .

وفي خضّم ذلك تمّ ازاحة العديد من رجال الجيش والأمن المتدينين، والقفز على جهودهم الثورية وبالتالي سرقة انجازاتهم . فثورة ١٩٥٢ م قامت بالتعاون مع المد الاسلامي الشعبي الذي كان يثق بقائد الانقلاب العسكري (محمد نجيب)، لكنّ (جمال عبد الناصر) - الذي كان يفتقد للارتباط الشعبي في الوقت الذي يملك علاقات واسعة مع المعسكرين الغربي والشرقي - قام بالانقلاب

على (محمد نجيب) وطرده ومن ثمّ سرقة الثورة وتحويل مسارها نحو الإرادة الغربية، رغم البهرجة الإعلامية لتلميع تاريخه، وهو التاريخ يخبرنا عن جرائمه تجاه معارضيه وديكتاتوريته وانفراده المطلق بالسلطة، لتبدأ في مصر مرحلة (علمنة) عسكرية بقوة السلاح، سرت لاحقاً الى وسائل التعليم والتربية والإعلام وحتى طرق المعيشة، ليقوم خلفاء عبد الناصر في مرحلة اخرى بإنشاء جيل جديد من المتمولين الذين امتلكوا الاعلام والعمل وقاموا بتسيير النظام السياسي والتربوي والاقتصادي في جهة تعاكس تماماً إرادة الشعب المصري الذي ظل في حالة معارضة دائمة لتلك السياسات . هذا الامر جعل من جماعة (الاخوان المسلمين) – الموافقة للخيارات العقائدية الجماهيرية – المؤسسة رقم واحد في خيارات الشعب المصري، رغم كل عقود الادارة العلمانية لمصر التي أفقرت الشعب المصري تماماً وزادت من معدلات البطالة والهجرة، لتصبح الجالية المصرية من اكبر الجاليات في العالم، في الوقت الذي اثرت فئة قليلة ثراءاً فاحشاً انهك الاقتصاد المصري اكثر مما نفعه، ارتبطت هذه الفئة غالباً بالحزب الوطني الحاكم او بالغرب .

وفي الجزائر لم تحتمل أوربا نتائج الديمقراطية التي جاءت بجبهة (الإنقاذ) الاسلامية للسلطة في بداية تسعينات القرن العشرين، وذلك لخشيتها على العلمانية المسلحة في هذا البلد، فقامت بدعم اشرس انقلاب عسكري على الديمقراطية، وتمت تصفية وملاحقة وسجن العديد من القيادات الاسلامية هناك. لكنّ الفكرة الاخطر كانت في تأسيس المخابرات الجزائرية بالتعاون مع المخابرات الغربية لجماعة (الجهاد) ذات المظهر السلفي، والتي لم تُمارس - رغم أدبياتها المعارضة المعلنة - سوى ذبح عوائل القيادات الاسلامية لجبهة الإنقاذ او حرق مناطقهم ومنازلهم، في ظاهرة من اغرب مظاهر العنف السياسي في العالم، الامر الذي اجبر قيادات جبهة (الإنقاذ) على الاستسلام.

انّ هذين المثالين يكشفان عن خطورة الخيار العلماني المفروض بقوة السلاح في العالم العربي، والذي ينتشر من خلال الآلة العسكرية والاقتصادية للتحالف الخطير بين المؤسسة العسكرية العربية وبين المؤسسة السياسية الغربية. كما انّه يكشف عن حقيقة نشوء الجماعات الاسلامية المتطرفة ومنشأها، ويشير الى صعوبة وجود منافسة شريفة ومتكافئة بين المؤمنين بحاكمية الاسلام الأصيل وبين المرتبطين مع التحالف السابق.

وربما كانت تركيا ستعاني ما عانته الجزائر ومصر لولا ارتباطها جيوسياسياً بأوروبا التي لا تسمح بالنزاعات قريباً منها، فهي خضعت لعدة انقلابات عسكرية مدعومة غربياً في فترات انتخابية مختلفة، بعد ان يفوز الاسلاميون في نتائج الانتخابات، وتبدأ حينها سلسلة من الاعتقالات والاضطهاد ضدهم، فيما تم طرد العديد من الضبّاط المشكوك بتدينهم، وتم كذلك فرض العلمنة المشوهة بقوة السلاح، حتى وصل الامر الى التدخل في شكل اللباس الخاص بالمواطنين، حيث قامت المؤسسة السلطوية بطرد الطالبات المحجبات من الجامعات في واحدة من أسوأ مظاهر الديكتاتورية.

انّ كل ذلك يعني انّ العلمانية في العالم الاسلامي مستوردة مفروضة، وليست لها فلسفة وطنية خاصة، وتسير على ظهر مركبة تحالف مقيت عنيف دموي، ليست وسائله محدودة، وانّ أوربا والولايات المتحدة جزء خطير من هذا التحالف الفارض للأفكار والسلوكيات، من خلال شعارات انسانوية كاذبة كالتقدم والنمو والتعليم كشفت الممارسات القمعية زورها ووهمها، او من خلال التواصل الأمني والمخابراتي السري مع الأنظمة القمعية التي تختار العلمنة مظهراً لها وتكون مستعدة لذبح الملايين من اجلها.

يـنقل الكاتب الامريكي (لورانس رايـت) عـن احـدى منظمـات حقـوق الانسـان فـي القـاهرة : (انّ التعـذيب قـد زرع فـي نفـوس المساجين رغبة متعطشة للانتقام ... وقد كان الهدف الأساس الذي ينصب عليه غضـب المسـاجين هـو الحكومـة المصـرية العلمانيـة، ولكن كانت هناك ايضاً موجة شديدة من الغضب تتجه الى الغرب الذي كانوا يَرَوْن انه القوة التي تقف خلف هذا النظام القمعي، فقد حُمّلوا الغربي مسؤولية افساد المجتمع الاسلامي وإذلاله . وفي الواقع انّ فكرة الاذلال التي تعد جوهر عملية التعذيب مهمة للغاية في محاولة فهم الغضب الشديد الذي تجيش به صدور الإسلاميين المتطرفين . فقد أصبحت السجون المصرية مصنعاً لإنتاج مقاتلين يسعون بكل كيانهم للقصاص، او ما يطلقون عليه العدالة) .

الوسائل الجديدة

لكن يبـدو واضحاً حجـم المقاومـة التـي أبـدتها الجمـاهير فـي المنطقة ضد العلمنة المفروضة ومدى التضحيات التي قدمتها، الامر الذي جعل المؤسسة الغربية تلجأ الى خيار اخر جديد وخبيث في نفس الوقت، حيث احد خيارين : صناعة نموذج إسلامي وهمي مرتبط بالغرب وتسويقه للجماهير من خلال الدراما الواقعية او الأكشن الإقليمي، وهو النموذج الذي يمثله (اردوغان) في تركيا،

او انها تستغل مجموعة من الشخصيات الضعيفة المستعدة للتعاون مع الغرب والمرتبطة بأحزاب عريقة كحركة (الاخوان المسلمين) في مصر او حزب (الدعوة الاسلامية) في العراق لعرض نموذج إسلامي سيّء بعد ايصالهم للسلطة بالخديعة المدروسة، وبالتالي إقناع الجماهير بفشل خياراتها الاسلامية وانّ الاسلام غير قادر على إدارة الحياة .

وفي الغالب تكون هذه الأحزاب الاسلامية المرتبطة بالغرب حاكمة بذات القوانين العلمانية المفروضة لكنها تكثّف من حضورها الاسلامي الإعلامي الكاذب، كما في العراق، لتمرير أمرين : إيهام الجمهور بحاكمية الاسلام، وتحميل الاسلام خطأ الإجراءات التي تتسبب بها القوانين العلمانية الحاكمة فعلاً . ويكون أولئك خاضعين كلياً من الناحية الاقتصادية للشركات المتعددة الجنسيات الماصة للثروات، كما رأينا في (جولات التراخيص النفطية) في العراق التي كانت من أسوأ عقود التاريخ والشعوب والتي لم تحلم بها شركات الاحتكار النفطي في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، او العقود الخاصة باستثمار الغاز التي أبقتها جماعة الاخوان المسلمين مع اسرائيل .

انّ هذه الوسائل الجديدة كفلت للغرب الحفاظ على مصالحه الاقتصادية والأمنية، وكذلك السماح بإيجاد الشرخ الاجتماعي الأكبر بين الإسلاميين عبر استغلال الطائفية، ومن ثمّ اعادة عرض النموذج العلماني كبديل أفضل للحل، لتقوم الجماهير الاسلامية بتطبيقه بإرادتها .

هذه النماذج البديلة النافعة للمشروع الغربي سبقها نموذج اخر مختلف تماماً لكنّه منتج ايضاً كثيراً، وهو النموذج السعودي، الذي يظهر بمظهر إسلامي داعم لكل فصائل الارهاب في العالم والتي تحقق الإرادة الامريكية، في الوقت الذي يقوم بدعم كل وسائل ومراكز الخلاعة الإعلامية والترفيهية، وبدعم الاقتصاد الغربي بضخّ الأموال نحوه عبر الاستثمار او من خلال تخفيض أسعار النفط، لكنّ الأهم فيما يخص (العلمانية) تمتلك اغلب وسائل الاعلام الداعمة لعلمنة المظهر العربي، وهي العلمنة التي ترتبط بالإفساد في ذهنية الكثيرين من داعميها .

الأدلجة الإلحادية وفوضى الانتماء

الإلحاد دين من لا دين له، هكذا هو بنظري، رغم انه احد فروع اللادينية، لكنّ معتنقيه يعتقدون بعدم وجود اله خالق لهذا الكون، لذلك هو في النهاية (اعتقاد)، له أسسه ونتائجه النظرية والعملية .

فيما ان اللادينية لا تجزم في موضوع الاله، بل في اكثر الأحيان يكون أفرادها من فئة اللاأدريين، وهم أولئك الذين ينقسمون بين لم يستحصلوا الأدلة على وجود الاله، وبين من لم تكن الأدلة المعروضة عليهم كافية لإقناعهم، لذلك هم لا يجزمون في موضوعه .

والإلحاد في العالم الغربي هو تطور للادينية، التي نشأت كرد فعل سياسي واجتماعي على السياسة العنيفة للكنيسة تجاه العلم والناس . فبعد ان تم تجريد المجتمع من معتقداته اصبح فارغا يمكن ملأه بما هو اكبر وأخطر من اللادينية، عبر استغلال التاريخ السيئ للكنيسة الأوربية، ومن خلال ركوب آلة العلوم الحديثة، وتصويرها على انها متناقضة كليا مع الدين ونصوصه المقدسة، ومن ثم الانتقال الى مرحلة اخطر، تريد الإيحاء بأن العلم يسير باتجاه نفي الخالق العاقل للكون .

انّ صحة ومنطقية المقدمات الإلحادية أعلاه في العالم الغربي يمكننا اختصار القول فيها بالعبارة الحاسوبية الشهيرة لمقارنة النتائج البرمجية مع المدخلات الأولية حين يثبت اختلالها (قمامة داخلة = قمامة خارجة) . لكن ما علاقة هذا الامر بالعلمانيين العرب ؟

انّ العلمانيـة فـي المنطقـة العربيـة كانـت المقدمـة او المرحلـة الانتقالية نحو الإلحـاد . والالحـاد العربـي لـه خصوصـياته الفريـدة، والمقصود بالإلحاد العربي هو ذاته مفهوم الإلحاد في جميع العـالم لكن بنسخة عربية، بمعنى انها متأثرة بأبعاد وأمزجة العقل والمجتمع العربي . ويمكن للقارئ ان يجعل من هذا المصداق للإلحاد صورة مصغرة للإلحاد في العالم الاسلامي .

ان الملحـدين فـي الغـرب علـى قسـمين، احـدهما باحـث عـن الحقيقة وساعٍ اليها، وهذا القسم الحوار معـه منـتج وجميـل ونـافع، والاخر يعاني مشاكل شخصية ومؤسساتية مع الدين عموما، لـذلك هو معاند، والحوار معه غير منـتج، كمـا انـه يسـتهلك الجهـود دون طائل .

لكنّ المشـكلة الأكبـر ان القسـم الاول مـن الملحـدين يعملـون بصورة مفردة ولا يحدثون ضجة وانفعالات، اما القسم الثاني فانهم يعملون بصـورة مؤسسـاتية منظمـة، وذات تمويـل جيـد، ويميلـون لاستثارة العواطف اكثر من العقول، آليـاتهم الأغلـب هـي الآليـات التشكيكية، التي تهاجم معتقدات الخصم من الأسفل، بمعنى انها لا تناقش في الكليات الذهنية، كوجود الاله بصورة مباشرة، بل تعتمد الضرب على وتر الأحكام والمعتقدات التفصيلية للأديان، ومهاجمة

الشخوصات، وتحميل الأديان وزر من تسلط باسمها فأحدث أعمالا سيئة، ومن ثم تحميل الاله كل ذلك. ومن القسم الأخير انبثق الملحدون العرب، لكن بصورة بدوية اكثر تعقيدا.

تقوم فلسفة الملحدين العرب في الدعوة الى الإلحاد على ركيزتين، الاولى تتمثل في عرض محاسن النموذج المادي الغربي، بعد افتراض الحاد ذلك المجتمع، وبالتالي الإيحاء بان جمالية ذلك النموذج قرينة للإلحاد، والركيزة الثانية هي مداعبة الغرائز والحاجات والرغبات الكامنة داخل الشخصية العربية، وتصوير الإلحاد كمنفذ متيسر لانطلاقتها، وبالتالي إمكانية التمرد على القيم والمبادئ التي تقيد تلك المكامن وثورتها. وتستند الركيزتان جميعا على الأرضية الهشة التي أسستها طرق التعليم الديني والاجتماعي، بالتعاون مع مناهج التغريب والتيه الوافدة والمنظمة، في الشاب العربي، تحت حماية السياسة السلطوية العميلة او الرعناء الفوضوية للحكام العرب.

ان الركيزة الاولى المتعلقة بالنموذج الغربي تعاني مشاكل مفاهيمية ومصاديقية كثيرة، فليس كل النموذج الغربي حسن وجميل، وليس ما فيه من أشياء حسنة وليدة عالم الإلحاد، بل هناك تاريخ من الاستلاب والدماء والاحتكار والانهيار مرتبطة بتاريخ

الغرب، كانت ولا زالت، كالحروب العالمية التي راح ضحيتها الملايين من البشر، والأسلحة النووية التي تم استخدامها ضد المدنيين بوحشية، والحرب الباردة القذرة، وتقسيم الدول، وإنشاء المنظمات الإرهابية كالقاعدة، ودعم الحكومات الدكتاتورية، من اجل مصالح الدول والشركات الغربية الكبرى. وقد أعلنت الولايات المتحدة مؤخراً حاجتها للقيم الدينية في اعادة تشكيل البنية الاجتماعية والأسرية. ولولا التكنلوجيا لكانت أوربا تستعبد العالم حتى الساعة وتسترقّ الشعوب بصورة مباشرة، فهكذا بُنيَتْ الحضارة التي يُقدِّسها العلمانيون العرب، ولولا اختراع الآلات لما حرّروا عبداً واحدا، فتحرير العبيد قضية مرتبطة بالحاجة الاقتصادية، وحين تشبّع الاقتصاد بالبديل صار من المهم إشباع النقص في الفلسفة القانونية فتمّ تحرير العبيد كحاجة فلسفية، لكن حين يصيب النقص الاقتصاد مرّة اخرى ويحدث نقص في الآلات سيتمّ ترجيح كفّة الاقتصاد على كفّة المظهر الفلسفي وتُقنّن العبودية بشكل جديد لا يخدش المشاعر.

من جانب اخر كان للدينيين دورهم الكبير في تقدم الغرب علميا، ولعل أشهرهم إعلاميا هو (أينشتاين)، الذي نُقل عنه إيمانه بالإله، ومقولته الشهيرة (ان الاله لا يلعب بالنرد)، رغم ان

المتأخرين من الملحدين حاولوا الدفع باتجاه ان اله أينشتاين (شخصي)، وهي حيلة حديثة في تقسيم الإيمان . كما ان الكثير من الأحزاب والمؤسسات المتحركة في العالم الغربي تؤمن بوجود الاله الخالق، مع تباين معتقداتها . وللكنيسة اليوم دور مهم في رفد المشاريع الانسانية بالأموال .

لكنّ الامر الذي ولّد الصورة الإيحائية بافتراق العلم عن الدين في الغرب هو تقنين منع النظريات المرتبطة بالخلق داخل المؤسسات العلمية الغربية، مهما كانت ناضجة، لذلك كان عمل العلماء المؤمنين في هذه المؤسسات يقتضي الفردية والصمت عن المعتقد، بل ان الادعاء بوجود اله اصبح سببا للنبذ داخل تلك المؤسسات، في مفارقة حقوقية خطيرة وغير مبررة .

ان نظرية (التصميم الذكي) من اهم المنجزات العلمية التي عانت المفارقة بين التنظير والتطبيق في الحقوق داخل المجتمع الغربي . حيث ان هذه النظرية تقوم على أسس علمية مهمة، قد تعارض النظرية المادية الأشهر (نظرية التطور لداروين)، لذلك كان قبولها داخل المؤسسات العلمية الغربية أشبه بثورة العبيد على البيض في الولايات المتحدة .

ان نظرية التطور تم استغلالها لنفي وجود الخالق، عبر افتراضات غير مرتكزة الى فلسفة عقلية، حيث اقتصر تصوير فكرة الوجود الحيّ على (الانتخاب الطبيعي) و (الطفرات الوراثية)، ورغم أنها لازالت بحاجة الى ادلة كبيرة وكثيرة، ولا زالت لم تجب عن (حقيقة الحياة والروح)، الا انها قد تم تعميمها وفرضها بقوة القانون على مختلف المناهج الدراسية في العالم، في ذات الوقت الذي تم بقوة القانون أيضاً منع تدريس نظرية التصميم الذكي . !

ان قوانين الدول الغربية تم كتابتها تحت مبدأ فصل الدين عن الدولة، لذلك سرى تأثيرها الى نظم المؤسسات والمراكز العلمية، فتم منع تدريس النظريات التي يشم منها رائحة (الخلقية)، وبذلك تم وضع جدار عازل امام تداول أية نظرية علمية تنتهي الى وجود مصمم ذكي للمخلوقات، وبالتالي تم اخراج تلك النظريات - مع أدلتها - خارج المنظومة العلمية مسبقا، وبصورة جذرية، وتعزيز ذلك بالمبدأ (التجريبي) لقبول النظريات العلمية، والذي يقتضي ضرورة خضوع كل افتراض علمي للتجربة المختبرية، وكما هو واضح ان الافتراض الأساس لحقيقة الخالق انه (فوق الطبيعة المادية)، وبالتالي لن يستطيع اي جهاز او تصور مادي ادراك حقيقة ذلك الخالق، ومن هنا كان للمبدأ التجريبي ان يكون (قفلا) يغلق

الباب امام اي مناقشة في قضية الخالق، وهي مفارقة لا تمت الى الروح العلمية الموضوعية من قريب او بعيد، لأنّ الباحث الذي يقدم نظرية فيزيائية او بيولوجية متينة لكنها تنتهي الى افتراض مصمم لا يمكن إثبات وجوده بالتجربة سيتم اقصائه - باسم العلم - تحت عنوان موسيقي ملخصه :(ان نظريته غير علمية)، وسيكون التوقيع لمؤسسة علمية رفيعة، تملك المبرر العلمي الكافي لذلك الإقصاء، لكنه (علمي) لا موضوعي، تم إيجاده برؤية بشرية، ضيقة الأفق ومؤدلجة .

ان فلسفة الإقصاء أعلاه يتم استغلالها من قبل الملحدين العرب بصورة سيئة، تزيد من سلبيتها، خصوصا مع غموض الصورة لدى المتلقي العربي البسيط، الذي ينبهر لعنوان تلك المؤسسات العلمية العالمية .

العقل الممزوج بالبداوة للملحد العربي يجعله ببغاءً جلفا، يتحدث فيما لا يعرف، لكن بعناد ولجاجة، يميل لسانه الى البذاءة حين تعوزه الحجة، وسرعان ما يهاجم المقدسات او معتقدات الطرف الاخر، بصورة شخصية بعيدا عن الموضوعية .

ان نقل النظريات العلمية الدقيقة عن طريق المؤسسات الإلحادية العربية - وبكافة مستويات الإلحاد وصوره - يسيئ اليها،

ويجعلها ضحية في جانبها العلمي، حيث يتم ركوبها كمطية لغايات اعتقادية، مما يفقدها نفعها العلمي، في موجات الفعل ورد الفعل . ومثال ذلك نظرية التطور، التي ربما يكون لها واقع اكثر نفعاً لو تم تناولها كمسألة علمية، بعيدا عن أدلجتها اعتقاديا .

الجامعات العربية انعكاس للشخصية الإدارية والعلمية فيها، والتي تكون في الغالب متقمصة لثوب التغريب، وذائبة – انبهارا – في النموذج الغربي، او انها انهزامية امام المؤسسات الدولية، لذلك هي تدريجيا ذابت في التوصيف الغربي للنظريات العلمية، بما يحمل من إشكالات مبدئية، فكانت عاملا اخر في انتشار الإلحاد .

انّ المسافة بين العلمانيين والملحدين والعمائم المنحرفة في العالم العربي لم تعد كبيرة، بل هم يلتقون في مساحات واسعة، وهو امر مريب، لكن يمكن تفسيره بأنهم يجتمعون ضمن دائرة الانفلات عن الدين والموروث الحضاري والقيم الاجتماعية، كما انهم يحتاجون الى الاليات ذاتها في مواجهة المجتمع والنخب الثقافية . ومن طريف ما وجدته ادارة المعمم (احمد القبانجي) للكثير من مجاميع وصفحات الملحدين ، تحت عنوان (التنوير) !، فيما يغذّي العلمانيون العرب مادّتها، ورغم ان تلك المواقع والصفحات تدعو صراحة للإلحاد وتتهكم على شخص النبي

الخاتم وتتهمه ، الا انها تـدعي تقـديرها وحبهـا للقبـانجي !، الـذي يـدعي انـه اسلامي تنـويري ، وهـو عنـوان يُستخدم اليـوم بشـكل مغلوط لكل من يريد المكر بالمسلمين البسطاء . ولا اعلـم كيـف يحترم هؤلاء اسلام القبانجي في ذات الوقت الذي يسيئون لنبـي الاسلام ذاته ؟! ، الا اذا كان الاسلامان مختلفين .

ان قضية احمد القبانجي تختصر الكثير من واقع الفكر اللاديني العربي ، حيث هو يتاجر بالعمامة والزي الديني ، ليخدع العوام والبسطاء ، ولأنه سيكون بلا قيمة عملية عند المؤسسات الدولية المضادة للأديان في حال نزع هذا اللباس الخاص ، حيث هو واقعا لا يملك طروحات دسمة ، ولا يتميز بأسلوب بلاغي ، وربما اجده في الكثير من كلماته اقرب الى السفه العقلي . ومع ذلك يسميه الملحدون العرب (الاستاذ المعلم) ، ولا اعلم كيف يكون (معمم) معلما واستاذا لملحد ؟! . لكن عند قراءة طروحات القبانجي ببساطة سنرى ان الرجل صريح الالحاد ، لكنه يواري لكسب العدد الاكبر من بسطاء المسلمين الى معتقداته .

والقبـانجي ينتمـي الـى المدرسـة ذات (الطيـران المتعـرج) فـي الخطـاب (التنـويري) ، وهـو الاسـم الموسـيقي للإلحـاد العربـي . والطيران المتعرج مصطلح خاص مني لتوصيف واقع تلك المدرسة

. واعني به الصعود والنزول في الحكم على النص الديني او القضية الدينية ، ثم الصعود والالقاء من الاعلى .

وللتوضيح سنأخذ بعض افكار القبانجي ومدرسته بالمضمون لا بالنص لتكون الفائدة اشمل واوضح : (محمد عبقري .. فهو قد وصل الى قمة العقل البشري .. لذلك اتانا بكتاب كريم هو القران .. الذي يكشف عن عبقرية محمد .. لكنه كأي منتج بشري لا يخلو من هفوات وتناقض .. اما الوحي فليس ما يدعيه النص الاسلامي المشهور .. بل هو الوصول الى قمة الارتقاء العقلي .. والله ليس ذلك الذي يدعيه المسلمون .. بل هو ذاته الذكاء العقلي .. اذن الاله الابراهيمي ليس منطقيا) . فالأسلوب كما هو واضح يستهدف التخلص من الاله والشريعة ، عبر نفي سماويتها ، كمرحلة تمهيدية لإنتاج غيرها ، لكن عبر استغلال الايقاع الكلامي الديني .

والاله الابراهيمي هو اس المشكلة لدى الملحدين العرب . والمقصود بالإله الابراهيمي (الله) الذي تم وصفه في الديانات السماوية الثلاث . فهم عندما يتم حشرهم في زاوية الاحتجاج حول وجود مصمم ذكي للكون يرتضون حلا وسطا احيانا ، لكن بشرط الا يكون ذلك المصمم هو الاله الابراهيمي . مما يكشف عن وجود عقدة شخصية ونفسية داخل الملحد العربي ، ناتجة عن

تمرده على تربيته ونشأته ، ومحاولته الانطلاق بعيدا عن القيود التي تمنعه من الوصول الى حياة (الغابة) ، والمتمثلة بالشرائع السماوية الابراهيمية . ومثال ذلك ان منشورا عن (الجنس خارج العلاقة الزوجية للفتاة) حاز على النسبة الاكبر والاضخم من تعليقات الملحدين العرب في احد المجموعات المهمة والنشطة ، وبما يعادل اكثر من خمسة اضعاف اقرب منشور اليه .

ان الملحد العربي يقفز على الغرائب والماورائيات التي قد تصادفه ، بخلاف الكثير من الملحدين الغربيين ، الذين يحاولون البحث فيها . ومثال ذلك اعمال السحر ، وآيات الشفاء ، وخوارق بشرية متكررة ، تخالف ما يطرحه العلم المعاصر ، وهي احداث يعيش الكثير منا واقعها مباشرة ، لكنّ الملحد العربي يقطع بعدم وجودها .

كما ان الملحد العربي اعور تاريخيا غالبا ، ومتجزأ ، تغيب عنه الكثير من الحقائق التي عاشتها الحضارات القديمة ، ولعل اهمها (الانقلاب) في معادلة التطور الحضاري ، بوجود حضارات قديمة لديها مكتشفات ومنجزات لا تتناسب مع عصرها . ولنضرب مثلا عن الحضارة السومرية التي كانت معرفتها الفلكية قد وصلت الى الدقة في عدد كواكب المجموعة الشمسية . او حضارة امريكا

الوسطى والجنوبية والحضارة الفرعونية اللتين تركتا رسوما تشير الى معرفة بالأجهزة المتقدمة ، كما كان لهما معرفة هندسية كبيرة .

وهذه الامثلة اقصد منها توجيه الاذهان الى منهج الملحدين العرب في الادعاء بما يشبه بهيمية الحضارات القديمة ، فيما يصفون الحضارة العربية والاسلامية بالبداوة . رغم ان القران الكريم هو من انتقد البداوة الحضارية وقال بعدم قدرتها على استيعاب الرسالة السماوية : (الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) .

وقد احتاجت الحضارة الشرق اوسطية لآلاف السنين من اجل التمهيد لمفاهيم وشريعة الاسلام ، لذلك كانت المجتمعات الاولى في ايمانها وصدقها ودفاعها عن العقيدة الاسلامية هي المجتمعات المدنية (يثرب والعراق) ، حيث امنوا طوعا ، وجاءت وفودهم الى النبي الخاتم وهو في مرحلة دعوية ضعيفة ، فيما كانوا هم في عزهم وقوتهم ومنعتهم ، فاستقبلته يثرب ، فيما رفع العراقيون شعار (محمد) في معركتهم الشهيرة (ذي قار) . وَمِمَّا لفت نظري دائما الادعاء الفوضوي المتناقض الذي يتناول الصورة الفكرية لخاتم الأنبياء محمد، حيث نراهم مرة يدّعون انه ليس الا بدويّ من الصحراء لا يفقه من العلم شيئا، وان القران يعكس تلك البيئة

الثقافية الصحراوية له، ومرة اخرى نراهم يدّعون ان محمدا ليس الا سارق للنصوص السومرية واليهودية والمسيحية والأساطير العالمية، مما يشير بوضوح الى شخصية مثقفة جدا ومطلعة بصورة عميقة على نصوص الحضارات الكبرى ! . وهذه التناقضية تكشف ان الإلحاد العربي يعيش حالة مرضية، ترتكز الى رؤى شخصية غير علمية، وتحاول قذف الأديان وشخصياتها بشتى الوسائل .ورغم انّ الاستقراء يشير الى الافضلية العقلية للعلماني العربي غير الملحد على الملحد الّا انّ المشاكل المعرفية تجاه الأديان تكاد تكون مشتركة او متشابهة، لذلك نرى العلماني العربي يذهب الى انتهاء الصلاحية التطبيقية للنصوص الدينية اليوم وأنها كانت تناسب مجتمعات بدوية يُفترض انّ محمداً عاش فيها . ومن ذلك نرى انّ هناك زواجاً غير شرعي بين ثلاثة اطياف تواجه الدين للعلمانيين والملحدين والمتزيين بزي الدين زورا، ولم يعد من السهل معرفة الفلسفة التي يمكنها ان تفصل بين اتباع هذه العناوين الثلاثة .

ولو اننا تناولنا قوانين الأحوال الشخصية في بلدان المنطقة الاسلامية من الناحية الديمقراطية فإننا نرى مخالفتها الواضحة للفلسفة القانونية الديمقراطية او العلمانية عموماً، حيث تقوم الفلسفة الديمقراطية على حرية الاختيار غالباً، فيما تقوم العلمانية

عادة على مبدأ المساواة، وهنا لا نجد الاختيار معروضاً امام الرجل او الطفل، ولا نجد المساواة معتمدة في حضانة الأولاد او الإنفاق المالي بين الطرفين، حيث يتم سلب الأطفال عن ابيهم، فيما يتم إجباره على الإنفاق وحده، وهذا محض الاكراه وعدم الانصاف. لكننا من الصعب والعسير ان نجد يوماً مؤسسة او فرداً من دعاة العلمانية التي من أسسها العملية مبدأ الديمقراطية تحت ظل الانسانوية يطالب بالعدالة او المساواة بين الطرفين قانوناً. لأنهم ليسوا معنيين بالقوانين الاجتماعية، بل هم يهتمون فقط لمبدأ (الخلاعة الاجتماعية). هم يبحثون فقط عن الانحلال والهدم الاسري وبالتالي الاجتماعي، فنراهم يطالبون بالمساواة في الملبس والمظهر والبروز الى الشارع، لكنّهم مثلاً لم يطالبوا بتعميم تلك المساواة لتصل الى قوانين الأحوال الشخصية والمنظمة للعلاقات الاسرية، بل على العكس تماماً فقد وقفوا ضد جميع المحاولات الداعية الى اعادة النظر في القوانين المجتمعية. وهؤلاء العلمانيون العرب لم نعد نحتاج في بيان حالهم الى كثير مؤونة، فمواقفهم الصامتة تجاه النتائج التي تخلقها الحروب والصراعات المحلية والدولية من الدكتاتورية السياسية والاقتصادية ومن حيث العوائل المهجرة ومن حيث الفقر العام ومن حيث عمالة الأطفال ومن

حيث الإجهاد الذي يصيب النساء ومن حيث البطالة التي تلحق بالرجال وكذلك الدكتاتورية الوظيفية والغاء المظاهر النقابية وانعزالهم بلا مشاريع او رؤى او فاعلية تجاه كل ذلك، فيما السعار والانتفاض المفاجئ الذي يصيبهم عند إغلاق احدى البارات او النوادي الليلية او التعرض لإحدى الراقصات، يكشف عن كونهم مجموعة من اصحاب الغرائز ارتدوا ما يستر عوراتهم . وحال هؤلاء شبيه بما عليه الملحدون العرب - العلنيون او الحاكمون خلف الكواليس على المؤسسات والجمعيات الأدبية والإعلامية والسياسية - حيث لن يجد احد ما لديهم جواباً لمثل هكذا إشكالات قانونية او اجتماعية سوى القلقلة وإحالة السائل على تجربة ما في الشرق او في الغرب، دون ان يعوا مدى مطابقتها للواقع والمجتمع العربي او غيره في البلاد الاسلامية، فهم أشبه بمَنْ لهم مجموعة غرائز يريدون المحافظة على نشاط الشهوات فيها الى مرحلة عمرية ابعد من الستين عاماً .

مســـار

هناك مسار ما ناشئ عن عدم ثقة الأمة بالفقيه سار من خلاله الكثيرون نحو العلمانية او الإلحاد، ورغم ان الثقة تخضع لواقعها ومسبباتها، ومن ناحية هي إيجابية حيث تثبت انّ الأمة تراقب الفقيه

وتكون شاهدة عليه، لكنّها من ناحية اخرى تكون سلبية من حيث عدم اختيار الأمة للفقيه الجامع للشرائط، ومن ثم لا يمكن لها ان تتوقع من مثل هكذا فَقِيه ان يقودها نحو ما تريد من حاكمية منتجة، وهنا ستكون ردة فعلها ناتجة عن عاطفة غاضبة على سوء اختيارها هي، فتكون متخبطة لتستر عورة عقلها السيء الاختيار .

ومع ذلك فهناك عدة فئات مختلفة في الاسباب التي تجعلها تخفض ثقتها بالمرجعية، وليس الجميع له أسباب حسنة النية، فبعضهم فاسدون يريدون الخلاص من رقابة المنظومة الدينية من خلال إثبات فسادها لينتهوا لاحقاً للخلاص من الله ذاته .، وبعضهم لم يستطع تشخيص قيادة دينية صالحة ولا يستطيع ذلك فراح يتخبط، والبعض الاخر يعاني تأثير الاعلام المؤدلج بمختلف توجهاته اللادينية او الدينية المنحرفة، وهناك من عاش صدمة بسبب القيادة الدينية الغالبة ومواقفها الضبابية، والأكثر يعاني تأثيرات هذه المزاوجة غير الواقعية بين السياسي الفاسد والمؤسسة الدينية الكلاسيكية، والتي يخيل للرائي من خلالها ومن خلال العنوان الاسلامي للأحزاب الفاسدة انّ بلداً ما محكوم للمنظومة الدينية وبالتالي هي من تتحمل تبعات الانهيار والانكسار العام، والمشكلة هنا معقدة لأنها تحتاج الى موقف من الفقيه ذاته اذ عليه

اعلان البراءة من هذه المنظومة الفاسدة، ليعود من جديد قائداً للجمهور لا للفاسدين، كما انّ على الأمة ان تحسن التشخيص والاختيار للقائد وللمنهج .

انهيار البنى والإنسان

لنأخذ مثالين متناقضين، لكنهما في المنطقة الاسلامية :

الاول هو (العراق)، الذي كان يسير باتجاه النمو بشكل مطّرد، وكانت عملته اربعة أضعاف الدولار، ويملك كل أسباب الإعمار الشامل، حتى اقتضت مصلحة (الغرب) ايجاد نظام قمعي حليف لهم فيه، فكان نظام صدام، وهو نظام متشدد في سلوكه العلماني وحظي لفترة طويلة بدعم دولي منقطع النظير، لكنّه دمّر البنية الاجتماعية والمعرفية داخل العراق وقطعه عن البنية المعرفية العالمية، ليتمَّ التحالف الغربي بقيادة الولايات المتحدة عملية التدمير هذه منذ ١٩٩١ م، حتى ترسيخ حاكمية مجموعة من العصابات بعد ٢٠٠٣ م بطريقة هوليوودية متقنة .

والثاني (ايران)، وهي الدولة التي قام فيها النظام الجمهوري الاسلامي كنموذج اولّ فريد في المنطقة، لكنّها تعاني حصاراً دولياً شاملاً بسبب استقلاليتها عن القرار الغربي ورفضها العلمنة غير المفهومة، فهي تحت حاكمية الاسلام تشهد تطوراً عمرانياً وتقنياً

مبهراً وبجهود ذاتية، جعلتها من الدول العظمى في العالم، ولا يمكن لزائريها سوى الوقوف اجلالاً لتلك الجهود المخلصة لقادتها وابنائها، كما انها ظلّت داعمة لكل حركات التحرر والإغاثة في العالم .

بيــــان

انّ ما ذكرناه لا يعني ان المتأثرين بالفكر العلماني هم سيئون دائما واصحاب مشاريع تخريبية كافرة ، بل الواقع يشهد ان الكثير منهم ساهموا في التقدم العلمي والتقني للمجتمعات العربية ، سيما في توفير المناهج العلمية للجامعات . وكانت لهم ابحاث ومشاريع علمية كبيرة ، رفدت المؤسسة الانتاجية العربية بمادة ضخمة من النظريات والتجارب والتطبيقات .

لكن الاندفاع والحماس لبعض العلمانيين تجاه مضادة الدين الاسلامي واعتباره عدوا ، دفع الكثير من الشباب العاطفي للانتماء للجهة المفرطة في الاتجاه المعاكس ، وهي التيارات السلفية المتزمتة اللاعقلانية . وذلك كردة فعل تجاه التيارات العلمانية اللادينية ، والتي تريد نقل تجارب الحضارات والشعوب الاخرى للمكان والزمان الخاطئين ، وهذا واضح من السرد اعلاه .

كما ان وجود المجاميع الاسلامية المتزمتة او السلفية الجامدة ، او الجماعات الارهابية ، والتي تريد اسلاما ينتشر بالسيف ، كل ذلك وفر غطاءً كبيرا لأنصاف المتعلمين من الشباب المسلم انتسابا والتائه واقعا ليرتمي في احضان الجماعات اللادينية ، والتي تبدي مظهرا خارجيا براقا ، يدعي العلمية ، وتبطن جوفا فارغا .

ويقوم على المعادلتين السلبيتين اعلاه الحاجات الغرائزية والشهوية الدنيوية ، وضرورة سد الجوع المادي والنفسي والجنسي والاجتماعي ، اللواتي تتبنى تحقيقهم المناهج العلمانية (اللادينية) والجماعات والمشاريع الدينية (اللاعلمية) النقديتان .

كل ما سردناه اعلاه يفتح الباب للاعتقاد بان الغرب اذا اراد تمرير مشاريعه الماصة للثروات والمخدرة للشعوب والماحقة للهوية فانه سوف يختار التعامل مع الجهات العلمانية في العالم العربي ، لكن الحقيقة غير ذلك تماما . !

الغرب اليوم يتبنى مشاريعا عملاقة ، تغير الجوهر وليس الشكل ، تحصد شعوبا وتمحق امما ، فاختار للعبته السلاح المناسب للمكان والزمان .

المكان : البلاد العربية . الزمان : عصر النهضة الدينية .

والخيار : التيارات والجماعات الاسلاموية الشهوية والنفعية البراغماتية .

جهة الاسناد : الجماعات والتيارات الاسلاموية البدوية الخاوية السلفية المتجمدة على فهم السلف وتدمير الخلف .

العدو : الدكتاتورية .

البعبع وجهة الخطر: العلمانية .

العلمانيون يوفرون اليوم غطاءً مناسبا جدا لتمرير المشاريع الغربية التخريبية ، لانهم صاروا يُستخدمون لتخويف الشعوب بهم وبأفكارهم ، حيث يتم تصويرهم على انهم كفار عملاء ، رغم ان الكثير الكثير من الاسلامويين هم العملاء فعلا . وقد تم استخدام هذه اللغة المخادعة في العراق ، ويتم استخدامها اليوم في مصر ، وفي ليبيا ، وهكذا . وما يسهل هذه الخدعة هو وجود نوع من العلمانيين اللادينين الذين يعتقدون انهم يعيشون ايام الحقبة الشيوعية . ولو حاول العلمانيون فهم المشاريع التي تقوم عليها المؤسسات الدينية الاسلامية العقلانية لوجدوا انهم ربما يلتقون معها في الكثير من الرؤى ، وانا اقصد هنا العلمانيين (العلميين) لا (العولميين) .

واجزم ان احد العلمانيين لو تبنى مشروعا بنائيا انتاجيا او صناعيا او توعويا سيجد المؤسسة الدينية داعمة لمشروعه قبل كل المؤسسات الاخرى . على شرط ان يكون المشروع منتجا نافعا ، وان تكون المؤسسة الدينية عقلانية واعية ، لا تلك التي تلبس قميص الدين لتتاجر به وتخدع الناس . واقصد بالدعم هنا (المعنوي) لا (المادي) ، لان المؤسسة الدينية ليست مؤسسة مالية او حكومية غالبا . وانا هنا لا اتحدث عن المؤسسات الدينية جميعا ، فبعض تلك المؤسسات – وفي كل المذاهب وعلى اعلى المستويات – لا تتعدى اصنام قريش التي هدمها النبي . وبعض المؤسسات الدينية لا تعرف اين تقع محافظات كاملة من البلاد التي تعيش فيها ، وهناك مؤسسات دينية مشغولة بلعق ارجل الحكام والملوك عن متابعة التطور والتقدم العلمي ، كما ان هناك مؤسسات دينية تعيش في غيبوبة ذات فرق في توقيت الزمن بنحو قرنين من الزمان .

وعليه تحمل العلمانيون العرب وزر الكثير من مشاريع التخريب الفكري والحضاري التي تقودها وتقوم عليها مؤسسات وجماعات اسلاموية ، لأنها منحتها الفرصة للبقاء والاستمرار . كما اننا صرنا نخسر جهود الطرفين : المؤسسة الاسلامية العقلانية الواعية ، والتي

لها دور مهم في اعادة تنظيم المجتمع العربي وتطوير الفكر ، وانتاج العقلية النشطة . والمؤسسة العلمية للمنظمات العلمانية ، والتي تحمل في جعبتها الكثير من المشاريع العلمية النافعة للواقع العملي العربي . فيما يستفيد المشروع السياسي الغربي التخريبي ، ويلعق فتات نجاحه الاسلامويون العرب ، على خلاف الاسلاميين المخلصين ، او العلمانيين العاملين .

انّ القداسة التي حظيت بها النظم العلمانية في المنطقة العربية والإسلامية فاقت تلك القداسة المعطاة للدين، وقد حظيت بدعم عسكري ودولي، وصار يُمنع في بعض الدول - مثل تركيا - تغيير قوانينها حتى وَإنْ اقتنع عموم الشعب بخلافها . وقد اريقت دماء كثيرة على طريق فرضها، بل صارت مبادئها كتاباً مقدساً، مما يعني أنّها لم تكن غاية بنائية، بل وسيلة لمآرب اخرى، كانت نتيجتها ان يذهب الشرق الأوسط لقمة سائغة لمشروع غربي يلتهم الحضارات

المبحث الثاني

قراءة في الأسس المنطقية للعلمانية

الصـــراع بـــين معنيـــين لمصـــطلح (Secularism) علـــى انـــه (العلمانية) ام (الدنيوية) له من الأهمية بقدر ما للصراع بين مقاصد هذا المصطلح وبين الأنظمة الثيوقراطية، فلو كان المراد منه المعنى الأول المـأخوذ مـن (العلـم) فلـيس هنـاك مـن تعـارض بينـه وبـين الأديان النقية، فهذا القران الكريم يقول (انما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ)[٣]، ويقول كذلك (وما يعقلها الا العالِمون)[٤]، ويقول ايضاً (هل يستوي الـذين يعلمـون والـذين لا يعلمـون)[٥]، ولا يمكـن ان تتعارض النصوص الدينيـة الثابتـة مع التفاصـيل العلميـة المحققـة، وليست وظيفة الدين الا رعاية النبوغ العلمي بما يخدم الانسان، اما المعنى الثاني للمصطلح – الدنيوية – فيعاني تناقضات فلسفية جمة تم التغاضي عنها في أوربا لأسـباب تـرتبط بالعلاقـة التاريخيـة بـين الكنيسة والمجتمع، إذ هو يحيـل السـلطة مـن الـدين الـى مليـارات الأديان الكامنة في اعتقـادات شخصـية لمليـارات البشـر، حيـث لا

(٣) سورة فاطر / ٢٨ .

(٤) سورة العنكبوت / ٤٣ .

(٥) سورة الزمر / ٩ .

معنى بعد غياب الرؤية الفوقية للاحتكام الى رؤية بشرية بعينها، ومن هنا كان من الضروري ترميم هذا الخلل في هكذا علمانية دنيوية من خلال (الديموقراطية) بمعنى الاحتكام لما تتفق عليه الأكثرية، لكنّ النتيجة كما هو واضح ظهور دين جديد هو اعتقاد الأكثرية، والتي تكون في كثير من الأحيان جاهلة بمصالحها، فتمّ ابتكار ترميم اخر يقتضي وجود جهات نخبوية باستطاعتها تمثيل هذه الأكثرية، وهو اله جديد أيضًا كما نرى، فضلاً عن اختراع ترميمات شمولية في مناطق أخرى من العالم كالاشتراكية والشيوعية والملكية الدستورية والرؤى النازية، وكلها تستند الى العلمانية الدنيوية، وهي بتعددها خلقت مجمل الصراعات الدموية المعاصرة بمجموع ضحايا فاق مجموع ضحايا الصراعات التاريخية البشرية، كما انها المستخدمة الأولى لسلاح الإبادة الجماعية في هيروشيما ونكازاكي.

اما في المنطقة العربية فلم يكن العلاج المصاحب للخلل الفلسفي للعلمانية الدنيوية هو الديموقراطية بل الأنظمة العسكرية والعشائرية. وفي الحقيقة ان الأكثرية والأقلية معاً لم تنعم يوماً بإرادة مستقلة في ساحة الديموقراطية إذ كان هناك شيطان في الخلف اسمه (الاعلام) يدير دفة العقل ينفق عليه رجال المال.

ومن ثم كان يجب ان يظهر ترميم اكثر ايهاماً من كونه حلاً هو (الملاهي) .

اما التناقض الداخلي الآخر للعلمانية الدنيوية المقومة بالديموقراطية فهو رفضها لقيام نظام ديني تختاره الأكثرية عن طريق النظام الديموقراطي وقبولها بكل ما سواه، الامر الذي يعني انها اما ناقصة في الأسس الفلسفية او انها معادية للدين كخصم . رغم ان الدين نجح في إيجاد تجربة ممتزجة مع الديموقراطية – دون العلمانية – في جمهورية ايران الإسلامية .

ان العلمانية موقف – كما هو الإلحاد – من ظاهرة سلطنة الدين، وفقاً لساحتها الأولى في أوروبا، لذا لم تقم بعد انتصارها بإبادة المجمع الديني، لأنها تعي الدور التاريخي الذي لعبه الوسط الديني في النهضة العلمية لأوروبا، لا سيما انشاء الجامعات وإيجاد الكثير من النظريات العلمية . وقد تم نقلها الى المجتمع العربي بنحو عنيف دون إرادة حرة، لذا لم يتسنَ لهذا المجتمع مناقشة الأسس الفلسفية لها .

فالعلمانية كانت نقطة اعتراض على المشروع الكنسي السلطوي الغربي من خلال ترك الأمور بيد الناس بعيداً عن النص الديني، ونظراً لاختلاف اراء الناس سوف تختلف الأطر العلمانية الناشئة،

ومن هنا هي لا تحمل اسساً فلسفية محددة سوى الرغبة بإزاحة التأثير الكنسي عن القرار.

ان انحسار العلمانية في العالم العربي احرى ان يكون دليل فشل لمشروعها، ومن ثم لا تكون الأسس التي بنيت عليها بالمتانة التي تمنحها صفة البناء الثابت الشامخ، الامر الذي يستدعي فسح المجال لمشاريع أخرى تحظى بالتجربة ذاتها لإثبات وجودها.

ولم تكن العلمانية مشروعاً شعبياً في يوم من الأيام العربية لكنها كانت على الدوام سلاحاً سياسياً لقمع الانتفاضات والتجمعات المناوئة للسلطة، فهي مشروع سلطة بدءاً وانتهاءً، ظهرت كبديل عسكري لمظاهر مقارعة الاستعمار التي حملت وجهاً اسلامياً في العراق ومصر والجزائر وغيرها من البلدان. فكان من نتائجها نظام البعث في العراق وسوريا، ونظام بن علي في تونس، ونظام مبارك في مصر، كما كان من نتائجها نظام الشيوعيين في كوريا الشمالية وتطرف أتاتورك في تركيا، او حتى هتلر في ألمانيا.

ان السلطات (العلمانية) العربية تفرّخ في بعض الأحيان الجماعات ذات الصبغة الدينية لأسباب سياسية راهنة، كما كان الحال مع جماعة ايمن الظواهري الذي أخرجته السلطات المصرية

من السجن ليشارك في نصرة المشروع الغربي في أفغانستان، او كما تفعل تركيا وأوروبا مع الجماعات الإرهابية في سوريا والعراق.

وقد يجد بعض الكتّاب الشديد التطرف في انتمائه للعلمانية من الغرابة ان يحظى الفكر الديني باي مستوى من الاحترام القانوني، رغم ان العلمانية تفترض احترام حرية التعبير، لذا يمكن عدّه الفكر العلماني العربي في كثير من الاحيان متطرفاً اخر يضاف للساحة المتشنجة في العالم العربي، لذا نراه يكتب (ومن التنازلات الكبيرة التي تقدمها المؤسسات الرسمية في العالم العربي من مشرقه الى مغربه لهذه الجماعات، ان على الصعيد السياسي او الصعيد القانوني او على الصعيد التربوي)[٦].

ومن خلال الفقرتين أعلاه نرى ان الفكر الديني يقع بين المطرقة والسندان بالنسبة للفكر العلماني السلطوي والفكر العلماني التنظيري، يساعد في ايذائه ولادة الجماعات الإسلاموية المتطرفة على يد السلطة السياسية العلمانية ذاتها، او نتيجة قمعها وتجهيلها المتعمد والممنهج للناس، ومنعها من سريان الفكر الديني الواقعي

(٦) الأسس الفلسفية للعلمانية/ عادل ضاهر / دار الساقي / ١٩٩٨ / ص ٥ .

الصالح، لانه سوف يهدد الأسس الفكرية لوجودها، باعتبار ان الإسلام الحقيقي ضد الدكتاتورية والإفساد .

لذا ليس من الغرابة ان يلوذ بلغة الخطاب الديني بعض من هم دعاة للعلمانية في العالم العربي او بعض منظري الفكر القومي، اذا ظهرت بصورة مناسبة، كاضطرار قطرات الماء للذوبان في البحر المحيط، وهذا الحال لن يشمل الكتّاب المتغربين داخل كيان أمة لها هوية، كما واقع العلاقة بين الدين الإسلامي وبين الامة التي حملت رسالته وفكره، فهو الذي جعل لها دولة عظمى لأول مرة في تاريخها . لذا من الأولى ان ينتصر العلمانيون العقلانيون للفكر الإسلامي العالمي بدل عتبهم على الفكر القومي العنصري في فلسفته والقبلي في أساسه، لانهم يرون الفكر الأخير يغازل المنظومة الفكرية للإسلام أحيانا .

وربما هذا العتب ناتج عن اعتقاد بعض منظري العلمانية ان العقل اسبق من النص، وهو امر سنناقشه، لكننا لا نعرف كيف ومتى اختبر هؤلاء عوالم الوجود والعقل فادركوا كنههما ليروا ان العقل اسبق من النص حين يعتبون على الذوبان اللاشعوري للبعض من المفكرين العلمانيين في النص المقدس للدين، ثم من الذي يقول انهما في الأصل متعارضان حتى يكون لاحدهما السبق، ونحن لا

نتحدث عن النصوص المنتحلة بل عن الثابتة الموثوقة والمحققة، وكيف يمكن لمثلهم تفسير النصوص الدينية الحاكمة على النص العلمي الوضعي المعاصر كقوله تعالى (أولم ير الذين كفروا ان السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما)(٧)، عند غض النظر عن نسبية الإدراك العقلي واختلاف مستويات الافهام بين الناس.

ان هشاشة الأسس التي قامت عليها العلمانية في العالم العربي تسببت في تراجع العلمانية على الساحة العربية وفشلها على الصعد السياسية والاقتصادية والتربوية. لذلك هي اعتمدت الأسلوب القمعي المتطرف وقامت بحجب الصوت الآخر. وتاريخها الأسود في سجل حقوق الانسان والحريات الفكرية، فهي لم تقم كما في أوروبا على أساس مرحلة نقد شاملة، بل على سرف الدبابات وعلى رؤى السفارات الأجنبية.

ان العلمانية – شاء ام أبى منظروها – مشروع وافد غريب، تم حشره خارج تربته، لذا كان يجب على منظريها الدعوة لمشروع براءة من رعيلها الأول المشكوك في نواياه او قدرته الفكرية، ومن

---

(٧) سورة الأنبياء/ ٣٠.

ثم مشروع قراءة جديدة للجانب النافع والواقعي المناسب لهوية الامة منها، كالاعتماد على المنهج العلمي الموضوعي.

اما الضرورات الفكرية القريبة من النصوص الإلحادية التي يراها البعض منهم لبيان قدرة العقل الإنساني على إيجاد ابستمولوجيا شاملة تدير حضارته بعيداً عن السماء وكذلك قطعه بعدم قدرة الدين على مواكبة الحياة فلسنا بحاجة لكثرة التنظير في بيان فسادهما من خلال نماذج معقولة معاشة للتجربة العلمانية العالمية التي تتصارع ابتداءً من كوريا الشمالية وانتهاءً بغابة المال والنفوذ في الولايات المتحدة الامريكية، فيما تعيش التجربة الإسلامية المحاصرة والمحدودة في ايران نجاحات كبيرة واثقة.

الاسئلة المركزية

من أين نشأت الأهمية العالية للعلمانية في العالم العربي، وحجم الخراب الذي تعانيه البلدان العربية الخاضعة كلياً للمنظومة العلمانية منذ الاستقلال، لاسيما في المجالين التربوي والثقافي، وحجم الانفصام الناشئ عن رفض الأغلبية من الجمهور العربي لهذه العقيدة السياسية الوافدة بواسطة السلطة ورجال المال، يكفيان لإقناع أي باحث موضوعي بإزاحة هذه التجربة الفاشلة عن الساحة،

وفسح المجال لتجربة اكثر واقعية ونضجاً وتماسكاً في هذه الأرض.

وعند غض النظر عن واقع عدم فهم منظري العلمانية العرب للقضايا والنصوص الدينية باعتبار عدم تخصصهم، وكذلك تجاوز اعتمادهم رؤية الأشخاص في تحديد اطر مفهومية للسياسية في الإسلام، كاعتمادهم على امثال راشد الغنوشي وعلي عبد الرازق، او الجماعات المتطرفة كحركة الجهاد، التي استعانوا بها للإيحاء الصوري، او يوسف القرضاوي الذي يحظى بدعم وحماية الكثير من الأنظمة العلمانية العربية، لتسويق العلمانية كبديل لخطر التطرف الديني، بعد ان انتهت صلاحية تبريراتهم السابقة في بداية القرن العشرين من كونها ضرورة لتطوير المجتمع العربي، إذ فشل هذا التبرير بكل معنى الكلمة . فإننا نلاحظ اضطراب فكري خطير من جهة تحميلهم العلمانية اكثر من معناها الناشئ عن رؤية واضعيها من الغربيين، الذين أرادوا إيجاد صيغة متوازنة بين الحفاظ على الضرورة الروحية للإنسان وبين ابعاد خطر بعض الرؤى الكنسية غير الواقعية، إذ ان العلمانية لم تكن هناك منفردة، بل كانت هناك على الدوام فلسفة دينية كبيرة تنطلق في المجتمع الأوربي لأمثال دي كوسا وبرونو وديكارت وآخرين، ضمن مذهب الشك الجديد

الـذي يـرى عـدم قـدرة الانسـان المتنـاهي ادراك ماهيـة الالـه اللامتناهي، ولرؤيتهم ان الطبيعة صورة لله – في اطار مذهب عرفان مادي قائم على ضيق أفق العقل الفلسفي الغربي – وجـدوا صـعوبة في الايمان بقدرة الانسان على إيجاد طريق لإدراك بعض معاني الاله سوى عن طريق دراستها(٨)، لذا كان منشأ العلم الحديث ذاته قادم من هذه المنطقة الفكرية، نعم كانت هناك (الدنيوية Secularism) التي تقوم على ذات الأصل للفكرة السابقة لكنها تسلّم مقاليد الإدارة للخيارات الاتفاقية البشرية، لا لرفض النص الديني، بل اعتراضاً على التطبيق السيئ للنص المحرّف هناك، والتي امتزجت لاحقاً بفكر المجموعة الإباحية تدريجياً، بعد رفض استمر لعقود نتيجة السلطتين السياسية والمالية لتنتج المزيج الحاكم في أوربا والغرب عموما .

بعض العلمانيين العرب صاروا ملكيين اكثر من الملك، لانهم ينتمون الى منطقة فكرية متطرفة تقترب من الإلحاد، لذا يقول بعضهم (ان الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية او بين المؤسسة السياسية والمؤسسة الدينية يقوم او ينبغي ان يقوم .. على

(٨) يمكن مراجعة كتاب : الله في الفلسفة الحديثة – جيمس كولينز.

فصل من نوع اعمق أي على فصل ابستمولوجي ومنطقي بين الدين والسياسة)[٩] .

ومن هنا يعترض بعضهم على اقتصار لغة الاختلاف بين الداعين لدولة دينية وبين المنظرين العلمانيين العرب على (وجود او عدم وجود نص) الهي يدعو لإقامتها، لأنه لم يكن يعي ان الطرفين كانا يعيشان الايمان الكلي بالله ويستوعبان فلسفة حاكميته من خلال مجموعة الأدلة القديمة والحديثة، ولا يخضعان لرؤية متطرفة كالتي يعانيها . فيما ان واقع إقامة نبي الإسلام ذاته للدولة الدينية ومن بعده تكفي لإثبات قيام الدليل على ضرورتها الإلهية .

وفي ظل هذا التشويش الفكري كان متوقعاً ان يتخبط هذا البعض في رؤيته المفهومية، مثل محاولته الفصل بين التاريخ والمنطق بصورة شبه مستدامة عند مناقشته لواقع وجود نص الهي يدعو لدولة دينية، فيرى انه في حال القبول بوجود هكذا نص لابد من التفريق بين تأريخيته والمنطق، تحت تأثير عقيدته المسبقة بحتمية رفض الدولة الدينية ومناقشة وجودها للمنطق ! . ولا نعرف

(٩) ضاهر / ص ٩-١٠ .

سبباً يدعونا لإيجاد مقابلة انفصالية دائمة بين ما هو تاريخي وبين ما هو منطقي .

وفي سابقة خطيرة معرفياً يريد هؤلاء سلوك طريق بشري عقلي لإثبات ان المبادئ الدينية تتعارض مع الحاكمية السياسية، وبالتالي يرون ضرورة تأويل أي نص ديني يتعرض لهذا المبدأ، وكأنما هم في احسن الحالات يجدون نسبة التساوي قائمة بين العقل البشري وبين الاله، او لنقل انهم يؤمنون مسبقاً بألوهية الرؤية الوضعية اذا قورنت بالنص الديني . وهم في تناقض فلسفي ايضاً لم يجعلوا من النص الديني رؤية بشرية مضافة في زاوية على الأقل هي من زوايا الملحدين تعطي لهذا النص حق الوجود وضرورة التجربة . وهذه الطريقة في التفكير حدت بهم الى توهّم وجود تناقض بين إكرام الله للإنسان بالعقل وبين ان تكون الحاكمية لغير هذا العقل، وبالتالي هم يرون ان المؤمن سيعيش تناقضاً اكيداً عند اعتقاده بهذا الكرم الإلهي وبين الخضوع لحاكمية النص الخارجي . والواقع ان التناقض الوحيد هو هذا الطريق للاستنتاج إذ لم يناقش هؤلاء قضية العقل او ماهية ارتباطه بما هو خارجي . ففي هذه القضية نجد ان العقل نسبي خاضع لمبدأ الإرادة الحرة التي اوجدها الخالق للإنسان وفقاً لمضمون ما ورد من ان الله به يثيب ويعاقب، وفي عمق ابعد ان

الانسان مسؤول عن ترقية هذا العقل بقدر ارتباطه بمصدر الفيض المعرفي الفيزيقي والميتافيزيقي، لكنّ البشر يختلفون في استجابتهم لهذه المسؤولية فيتكاسل البعض وينجح البعض الآخر، فتتفاوت النسبة المعرفية والدراية، لذا يسعفهم خالقهم من منطلق الرحمة بقواعد تحفظ لهم حاضرهم ومستقبلهم الذي يجهلون، خلال تدرجهم البطيء في قراءة قوانين الكون والطبيعة ولينقذهم من تخبطهم في تقنين علاقاتهم المتغيرة . وفي ماهية الارتباط تحدثنا الفيزياء الحديثة عن (مجال موحّد) واعٍ، يتفاعل الانسان معه بإرادة متفاوتة، ويؤثّر فيه السلوك العشوائي سلباً، الامر الذي يستدعي تدخّل من يعرف في سلوك من لا يعرف . ومن هنا فالتناقض الوحيد في الحقيقة هو الكامن في التأويلات المتكلفة وذات المؤونة الزائدة لواقع وجود النص الديني الحاكم في عملية تقويم الخيارات البشرية التي كانت ولا زالت تتصارع بعنف .

كما ان التأسيس الديني لم يأخذ في التمدد الأفقي او العمودي الا بعد ازدياد الانسان في عنفه على المستويين الأفقي والعمودي، وبذلك كانت المعرفة الدينية طوق نجاة قبل هلاك هذا الجنس، وربما التسبب فيما هو اكثر بعداً في التأثير بحسب النظريات العلمية الحديثة .

وكان هؤلاء العلمانيون المتطرفون – في ظل غفلة تامة عن حقيقة الوجود الإلهي – يسيرون تماماً خارج واقع الملكية الإلهية وحقانية تصرّف المالك فيما يملك، أي كان عليهم ان يناقشوا في البدء قضية الوجود الإلهي ومن ثم مدى تدخّل هذا الاله وتفاعله مع مخلوقاته، قبل الانطلاق في افتراض (الوهية العقل البشري)، وهي مشكلة مزمنة عند الغالبية من الرافضين لحاكمية النص الديني.

ويذهب بعضهم الى جعل المعرفة الدينية مرتبطة بقضايا ثلاث، هي الوجود الإلهي والصفات والافعال الإلهية، التي هي مسائل نظرية في الأديان، بينما التشريعات الدينية تمتد الى السلوك اليومي للفرد، مع حفظ مساحة المعارف الطبيعية التي أسموها (المعرفة العملية) . وهم يريدون من هذا الجعل للمعرفة الدينية الزامها بالصورة النظرية دائماً، بحيث انها لا تعدو الحديث عن الله، لا الحديث عن الانسان ومحيطه . وهم اكيداً لا يدركون عمق هذا التأسيس النظري للقضية التوحيدية من قبل الأديان، لغفلتهم عن مسار العلوم الحديثة باتجاه العمق دون الذري، كما هو مهم من حيث ضبط إيقاع السلوك باتجاه واحد يكون اكثر جامعية وتنظيما . لكنّ الله الغني لم يكن بحاجة لهذه المعرفة البشرية بالتوحيد، بل

هي ضرورة بشرية بحتة، كان الفيض المعرفي البشري الرئيس الأكثر عطاءاً في مفاصل الحركة الإنسانية نابعاً عن وجودها. واذا كانت (التجربة) معياراً معرفياً معاصراً فإنّ امتزاج الحكمة السومرية ب (اوتوبشتم[١٠]) وقيام المدرسة اليونانية الكبرى على تنظيرات سقراط وارسطو وافلاطون ونبوغ المدارس الآرامية المسيحية وظهور أمثال ابن سينا وجابر بن حيان من رحم المدرسة الدينية الإسلامية وكذلك نهضة ديكارت ونيوتن الممتزجة بالتنظير الديني والقائمة على التأسيس الجامعي الكنسي امتداداً حتى القس لوميتر الذي أسس لنظرية الانفجار الكبير كلها تعطي صورة واضحة لضرورة التأسيس التوحيدي للدين في خلق حركة معرفية تأسيسية صافية.

واذا كانت للكثير من النصوص الدينية معان لم نفهمها بعد، فقد تم فهم معان أخرى كالسماوات التي هي اليوم في ذروة المعرفة العلمية البشرية من خلال نظرية الأبعاد، الامر الذي يسري - لوحدة المصدر والموضوع - الى التشريعات العملية، وبالتالي ان المشكلة

(١٠) نوح النبي عليه السلام.

فـي محـدوديتنا لا فـي الـنص الـديني، وفـي اسـتعجالنا الغرائـزي المحتاج الى تهذيب .

اما الشك والنسبية وتعـدد الآراء البشـرية حـول قضـايا الالوهيـة والدين والمعرفة العملية، التـي أراد الـبعض تجاوزهـا لمـا هـو اهـم بنظره، فليست سوى دليل اخر على الحاجة الدائمة لمصدر خارجي اكثر حيادية ومعرفة في توجيه البوصلة الابستمولوجية، كان هو الله المطلع على السرائر . ولا يمكننا مطلقاً الاحتجـاج بضـعف ادراكنـا لكُنْــهِ الخــالق للإفــلات مــن حاكميتــه، فلــيس للمتنــاهي ادراك اللامتناهي منطقيا .

وبـذلك فـان الاخـتلاف فـي اصـل فكـرة المعـايير الأخلاقيـة يستدعي وجود معيار اعلى مطلق له المثـل الأعلـى، يكـون التخلـق بأسمائه التي هـي الحقيقـة الصـافية منشـأً للفضـائل . ومنـه نعلـم ان الشك والنسبية دليل افتقار تم وضـعه فـي الطريـق الإنسـاني باتجـاه الواحد .

ولا حاجة الى سعي وجهد كبيرين للمناقشة فـي اثبـات تشـابك المعـرفتين الدينيـة والعمليـة بعـد ان اعتبـر الـدين ذاتـه ان المعرفـة الطبيعية او العملية جزء من الدين (سنريهم آياتنـا فـي الآفـاق وفـي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولـم يكـف بربـك انـه علـى كـل

شيء شهيد)[١١]، والشهادة هنا لها معان يحتاج المسلم الى معرفتها كما يحتاج العارف الطبيعي الى قراءتها ضمن مفهوم الانضباط والقانونية في حركة الكون . او قوله تعالى (كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون)[١٢] فمناط العقلانية والتعقل هو بيان الآيات ومعرفتها، ومن ثم نضوج ما به يثيب الله او يعاقب . بل ان جل الأعمال المثابة في الأديان ترتبط بالعطاء للآخر، كالصدقات والعتق والبر والإحسان، سوى بعض الأفعال التي ظاهرها الفردية كالصلاة، لكنّ العقل الحديث يكاد يرى لها تأثيراً ابعد .

الا اذا شاء احد القول ان عدم وجود النص لا يعني عدم وجود المعرفة، وبالتالي لا ربط منطقي بين الوجودين، انما وجود النص في احسن أحواله زيادة معرفية قد يستغني عنها الانسان . لكنّ التجربة تفيد خلاف هذا الرأي ، إذ لم تنطلق المعارف البشرية الا من خلال النص، لذا كان (تحوت – إدريس – هرمس – اخنوخ) هو المقدس الأكثر الفة في التاريخ البشري، اذ اعتبرته الحضارة المصرية اله المعرفة، فيما اعتبرته الحضارة الإسلامية اول من خط بالقلم . فيما يقول شيخ الكيميائيين (جابر بن حيان) في احدى

(١١) سورة فصلت / ٥٣ .

(١٢) سورة البقرة / ٢٤٢ .

رسائله (واعرف قدر هذا الكتاب، فلو قلت ان ليس في جميع كتبنا هذه " الخمسمائة كتاب "[١٣] الا مقصراً عنه في الشرف، لقلت حقاً، فاذا كانت كتبنا هذه اشرف من جميع ما لنا واشرح وأبين منها، وافضل لما فيها من علوم " سادتنا "[١٤]، ومن جميع ما للناس غيرنا، فقد صار هذا الكتاب افضل من جميع ما في العالم من الكتب لنا ولغيرنا بجمعه حقائق ما في هذه الكتب، على ابين الوجوه واصح الحدود وأوضح الطرق، فاعلم ذلك)[١٥] .

وبغض النظر عن دراسة إمكانية وصول البشرية للعصر الراهن من حيث الوجود لولا وجود النص فانها لا شك كانت ستحتاج ربما الى حقب أطول بكثير وجهد اكثر كثافة لمعرفة بعض الذي صارت تعرف ، وربما كانت العلمانية سبباً في خسارتنا للوقت والجهد اليوم بحسب ما سنعرفه في المستقبل، من يدري ! .

---

(١٣) إشارة للأصول الحديثية الشيعية التي صارت تُعرف بالأصول الاربعمائة لاحقاً، ويطلق هذا المصطلح على أربعمائة صنفت من قبل رواتها الذين سمعوها مباشرة عن الائمة المعصومين عليهم السلام بلا واسطة عن في القرون الأولى من تاريخ الإسلام .

(١٤) إشارة للائمة المعصومين عليهم السلام، وهو من تلامذة الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام.

(١٥) رسائل جابر بن حيان / دار الكتب العلمية – ٢٠٠٦ / كتاب الحدود / ص ١٢

ان التحقيق في وجود علاقة منطقية اشتقاقية بين الدين والمعرفة الطبيعية يستدعي تحليل كليهما، ودراسة واقع كون الدين طقوساً ام معرفة وسلوك، ومحاولة استكشاف أوليات المعرفة الطبيعية لماذا كانت من رحم المؤسسة الدينية، وماذا لو تركت خارجها، هل ستنتج هيروشيما وناكزاكي أخرى من خلال نظرية علمية كنظرية الكم او النسبية .

وهل يمكن اعتبار كل مظهر طقسنة جزء من الدين، حتى وان جاء عن طريق الانقلاب والعنف او الخداع، وهل يمكن تحميل النص انفعالات البشر، وهل اثر هذه الانفعالات وغلبتها على الواقع مدعاة وذريعة لإلغاء النص، وماذا لو كانت الدنيا القصيرة ممر لعالم اخر يقوم الدين بالتأسيس له، كيف نسمح للعلمانية وظنونها ان تكون حاكمة وسالبة للمصير ؟ .

وفي اطار الاسئلة المركزية نناقش معيارية او أخلاقية المعرفة العملية، والتي هي اما تكونت كمعايير مطلقة واخلاق خير في ذات القضايا الطبيعية، وبالتالي هي سابقة على المعرفة الدينية التي ليس لها وظيفة سوى نقلها الينا، او انها تخضع لمشيئة الاله في جعل ما هو خير وما هو شر بالنص . وقد وقع الكثيرون في شبهة نتيجة عدم دراسة اصل الارتباط ما تحت الكمي للمادة ومن ثم الطبيعة،

بمعنى ان الكون خاضع للوعي، والوعي خاضع للأفكار والنوايا، وبمعنى اجلى ان الرؤية العلمية المعاصرة ترى تشكّل المادة بحضور الوعي، كما ترى سريان الأفعال الفردية للمجموعة الكونية، في الوقت عينه الذي ترى مجالاً موحداً بسيطاً ينبع عنه المجموع الطبيعي المادي، الامر الذي يعني صدق كل القضايا المنطقية التي » ينتجها الوعي.

ولو أخذنا الا مثالاً يرتبط بوجود امر بتدمير مدينة على رؤوس أهلها الأبرياء، كيف يمكن النظر اليه اخلاقياً ؟ فإنّ ما يحدد كونه خيراً او شراً هو القول انهم (أبرياء)، فما معنى كونهم أبرياء ؟ انهم ببساطة لم يعتدوا على حقوق الغير . لكنّ الانسان يجهل حدود ملكية الغير، بجهله لحدود ملكيته، فتتشكّل معايير أخلاقية وضعية لتقدير حدود هذه الملكية، ومن الطبيعي انها تختلف، عندئذ يتدخل المالك الحقيقي الذي هو الله لوضع حدود الملكية فتكون معياراً منطقيا منصفا .

وفي أحيان أخرى تنطلق المعايير من ذات الانسان التي أسماها الدين (الفطرة)، والتي هي انعكاس للوجود الإلهي داخل النفس، فتتفق جميع النفوس على معيار واحد خارج دائرة النبوة المعروفة،

كالحنو على الطفل لبراءته، واحترام الابوين لعطفهما، واستلطاف ما هو جميل .

لكنّ هناك اشكالات فلسفية قد تخلق في الذهن الدور فيما يرتبط بأصل المرجعية الأخلاقية، هل هي لمشيئة إلهية خالصة تتعلق بإرادة الله وحده ام انها محكومة لقبلية ترتبط بالرؤية البشرية ؟ وهذا الوهم ناشئ عن صورة فنتازية تغلّف عقل الكثيرين من أقطاب العلمانية في تصورهم للإله، إذ يمكن القول انهم يرونه في صورة ملك جبار يفرض الأوامر المزاجية، حتى وان كان على نحو عادل منتج . غير ان الحقيقة تتمثل في ان الله كان ولايزال وسيظل غنياً عن العالمين، وهذه الحقيقة المثبتة في فلسفة التوحيد تفيد نتيجة منطقية مفادها ان الله لا يحتاج الى ان يكون البشر خلوقين، لكنهم من يحتاجون الى هذا الالتزام . والمنشأ الثاني للوهم كان في اعتبار الاخلاق والمعايير مسألة معنوية لا مصاديق مادية لها . فيما تفترض الأديان صوراً مادية لها في ابعاد أخرى فضلاً عن اثرها الآني، كما يوافق مفهوم تأثير الوعي علمياً على هذا الأثر والتشكّل المادي للمعنى . وبالتالي سيكون السؤال عن مصير اخلاقنا لو امرنا الله بتدمير مدينة بريئة مغلوطاً وغير صحيح، لان الاله ليس بحاجة مطلقاً لتدمير او بناء مدينة، انما ما يحدد الحاجة هو النسيج الكوني،

لا الانسان وحده . ومن ثم فالله لم يخلق سوى الخير المطلق، لكنّ الإرادة الحرة هي من تعيد تشكيل صورة للخير والشر النسبي داخل وعينا .

ثم قد يتساءل البعض عن رؤية أخرى تفترض ان الانسان ذاته يعاني نقصاً قصورياً، يمنعه من إيجاد مستوى عقلي معياري بذاته . وهؤلاء وقعوا في شراك التفريق بين منشأ هذه الرؤية والرؤية السابقة، حيث ترى السابقة حاكمية ملكية للخالق قائمة على فانتازيا القصر والعبيد، بينما الجديدة ترى ان الانسان هو المشكلة التي تحتاج الى توجيه للحل، فيما ان الواقع الذي بيناه سابقاً يثبت ان الرؤيتين متداخلتان وبحاجة لإعادة تحليل وقراءة تقويمية .

لكنّ الاشكال الأكبر في ذهن هذا البعض انهم يتصورون النصوص الدينية بنحو طقوسي، ومن ثم يجدون ان افتراض القصور الذاتي للإنسان يستدعي عدم تكليفه بالمعرفة الدينية ايضاً، لأنه لا يسعه تشكيل معيار يناسبها عندئذ . وهي مغالطة فالنص الديني ليس سوى قراءة تجلي الواقع للإنسان ومن ثم يقع على عاتقه الاختيار . وهنا قد يرى البعض ان القصور لا يدفعه حق الاختيار، والجواب ان الله وضع الأسس الكافية لبناء المعيار داخل العقل البشري لا المعيار المثالي، الا عند بلوغ الانسان مرحلة من

النضج يكون فيها هو ذاته المعيار، بمعنى ان الانسان في الأصل يدرك المعيار لكنه ممنوع بحجب نفسية .

مع التذكير ان العلمانية – وكل فكرة بشرية - سوف تعاني نسبية المعايير مالم ترجع الى مسلمات إنسانية قديمة هي على الأرجح من مصدر خارجي، او يكون البديل إباحة المعايير ومن ثم وجود المليارات منها بمقدار عدد البشر ذاتهم، فلا معنى لوجود حاكمية بشرية دون أخرى، وبالتالي يمكن نسف فكرة العلمانية ذاتها .

وكثيراً ما يقع العلمانيون عند مناقشتهم المصدر الإلهي للأخلاق في الاسلام في إشكالات ناتجة عن الذهنية الفانتازية . ومن هذه الاشكالات عدم انطلاقهم من مسلّمة غنى الخالق عن وجود او عدم وجود المعايير الأخلاقية، وكذلك عدم معرفتهم طبيعة علاقتنا به من حيث المقابلة او الوجود الظلي، وتصورهم ان التعاليم الإسلامية مختصة بما يمكننا نزعه من ذهنهم على صورة (القومية)، وايضاً عدم ادراكهم للمعنى العميق للتشريع إذ يرونه قانوناً موجهاً للفرد المسلم . والواقع ان الإسلام كدين موجه للعموم في الخليقة وفي كل الأبعاد الكونية، لأنه – بتصورنا على الأقل – إعادة تأهيل للأثر السلبي الذي تتركه المخلوقات في نسيج الكون، فتكون

معايير تشريعاته ملائمة لما يساعد في ربط الأبعاد كلها بنحو اكثر إيجابية .

وربما من الغرور ان يعتمد من لا يستطيع توفير معايير ثابتة لتسيير شؤون اطفاله على افتراض مرجعية مستقلة للعقل في هذه المعايير، وربما لا يوجد من البشر من لم يندم على مرحلة معيارية وضعية كانت في حياته، بل يكفي الندم وحده لإسقاط هكذا تصور .

والمعنى ان الله لم يأمر فئة معينة بإقامة حاكمية للدين، بل ليس الدين ايضاً صورة طقوسية باردة، بل هو فيض يسبق قدرة الانسان البطيئة على ادراك المحيط، وليس تنفيذ المسلم للتشريعات الإلهية لان الله (الملك) امره فعليه التنفيذ بصورة فنتازية، بل لان المسلم يدرك حقيقتين جوهريتين : ان معرفته بالمحيط قريبة من مستوى الجهل التام، وان الله الخالق الغني مطلع على اسرار ما خلق وانه بكرمه وحبه يفيض على الانسان بل على جميع المخلوقات (كتالوج) او خريطة السير الآمن ليخرجه من الظلمات الى النور . وبالتالي عند التصارع بين الفيض الديني والرؤى الوضعية والتي منها العلمانية يذهب المنطق العقلي الخالص نحو الجهة الاوثق والأكثر معرفة بناءً على مفهوم الوثاقة .

وكذلك لم يمنع الله الانسان المسلم وغيره من معرفة المبادئ والغايات بل لان الانسان كان يسير بطيئا وعنيفاً في حركته اقتضت الرحمة الإلهية إكرام الانسان بالوحي، الا انه تخلى عنه في كثير من الأحيان بغرور فاحتاج الى جهد ووقت اكبر، فحين قال النص الديني ان (الشمس تجري لمستقر لها)[١٦] قبل اكثر من ١٤٠٠ عام احتاج البشر لكل هذه المدة لإدراك هذه الحقيقة بعد تخليهم عن النص وشارحه .

والانسان لا تكون معايير اخلاقه مقننة بنحو عرفي دائماً، بل هو يرفع ما تحقق نتائج وجوده بواسطة الاستقراء كسباً فردياً وجماعياً الى مستوى المعيار، اذا لم يتسبب في معاناة فئة إيجابية في المجتمع، بل ولم يتسبب بخراب الطبيعة والمحيط، ومن اهم مظاهر الكسب الشعور الداخلي والمعنى السامي، لا النشوة الوقتية التي ربما يستخدمها العلمانيون لخلط الأوراق، والتي قد تأتي لتأثيرات غرائزية، وربما من الصعب الادعاء بتوفير الإباحية لهذا الشعور عند النزول لعمق فلسفة المظاهر العامة . وقد يكون هذا الاستقراء بحد ذاته طريقة من طرق الوحي الإلهي من خلال تجلي النور الفوقي

(١٦) سورة يس / ٣٨ .

رحمة وفضلا، اذا ما تجاوزنا التصور الطقوسي للدين والفنتازي للإله .

هناك من يحاول كثيراً التأسيس لاستقلالية العقل البشري والتأكيد على قدرته في تشكيل معايير أخلاقية، والا يكون قبول حتى النص الديني غير ممكن عند عدم وجود مرجعية عقلية معيارية مسبقة برأيه، بل ان تمييز الأنبياء والوحي الصادقين يحتكم لوجود هذه المعيارية العقلية، واذا اعترفنا بوجودها نكون اقررنا بسبقها للمعيار الديني، وبالتالي إمكانية الاستغناء عنه، واذا قلنا ان الله أعطاها ثم سلب الإرادة فهو سلب لها ذاتها . لكنّ هؤلاء خلطوا بين المعايير وبين الأسس، فالمعايير المطلقة تختلف عن الأسس اللازمة للمعرفة كالتي نستخدمها للتمييز بين الطويل والقصير وبين الأبيض والأسود، وهي ذاتها التي نستخدمها لقراءة معاجز الأنبياء واستقراء تأثيراتهم وسيرهم . ولو وافقنا هؤلاء على وجود معايير سابقة على النص الديني المعاصر فما الذي يمنع ان يكون مصدرها خارجي تواصل معه اول إنسان والذي تفترض الأديان انه نبي أيضا، او ربما هي تجلي لنور الاله الذي به يقوم الانسان ذاته، الا اذا أرادوا القول ان الانسان موجود بذاته أيضا .

ان المناقشة الأنسب التي تتفاعل مع فلسفة ومنطق سليمين هي التي تتساءل عن إمكانية الوثوق بإلهية دين ما وسماوية نصوصه، لا التي تتحدى النص الإلهي بداعي المقابلة، فاذا كان ثبوت الاله واقعاً والوثوق بالنص تام ليس هناك وجه منطقي للمقارنة بين حاكمية النص الفوقي وبين حاكمية النص الوضعي . بل ان مسائل تتعلق بحقيقة الماضي والحاضر والمستقبل لم تعد كما هي في ذهن مؤسسي العلمانية بصورتها الكلاسيكية المعهودة، وفقاً للعلم الحديث والدقيق، حتى يتسنى لأمثال هؤلاء الحديث عن الظروف الزمنية والمكانية، اذا ما تجاوزنا سرمدية الحكمة الإلهية في التشريع من لدن خبير عليم لطيف .

ان مناقشة العلمانيين للعلاقة بين الإسلام والسياسة وفق أسس مفهومية يضعونها بأنفسهم تتعدى هذه العلاقة الى ما هو ابعد، لكنّ العلمانيين العرب لا يشاؤون ربما الظهور بمظهر الحادي، فاذا كانت هناك قطيعة منطقية بين الإسلام والسياسة وفقاً لمفهوم بشرية المعايير واستقلالية الانسان فلابد من قطيعة بين الإسلام وكافة مجالات الحياة الأخرى، وبالتالي ليس الإسلام سوى عبث قام به الاله ذاته، وهو ما يخالف الفلسفة الخاصة بالتوحيد، او ان هذا العبث بشري جاء به محمد . ورغم ان هذه المجازفة تستدعي

مناقشة قضايا أصول الدين من التوحيد والنبوة والامامة، الامر الذي يقضي بضرورة إحاطة العلمانيين بعلوم الإسلام كافة واطلاعهم على واقع الطبيعة، وهو ما ليس فيهم، الا انها كذلك قائمة على تصور خاطئ في الوقت عينه يرى ان تعاليم الإسلام أدبية وان العقل الإنساني مستقل تماماً . واذا كنا أوضحنا بعض المعاني الكونية للتشريعات، ونضيف اليها رؤية الدين المساوقة للعلم ان المفاسد له اثر عام اقتضى من الدين الإشارة له (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليُذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون)[(١٧)]، فان استقلالية العقل الإنساني فضلاً عن كونها مدعى لم يثبت فإنها مشكوكة وفقاً للعلم ما بعد الكمومي .

واذا كانت هذه الاستقلالية مشكوكة نظرياً فهي مسلوبة عملياً في ظل نظام العبودية الأكبر في التاريخ (نظام الوظائف) و (الائتمان المصرفي)، بعد سلسلة خداع نظري اعمى عيون البشر عن ادراك كونهم الات مجردة من المعنى في نظام (الساعة الميكانيكية البشرية) التي جسّدها فيلم (The Matrix) بصورة مثالية .

---

(١٧) سورة الروم / ٤١ .

واذا كانت التجريبية منهجاً يميز العصر الحديث فإنّ التجربة اثبتت ان العلمانية كانت اقسى على المعاني الباطنية للإنسان وانها فشلت في إيجاد تكافؤ للفرص، كما فشلت في احترام الهويات والأفكار، بل انساقت نحو التطرف المقيت تدريجياً . لذا فان التساؤل (ولكن ماذا يمكن ان يعني هذا، فيما لو سيطرت جماعة من الجماعات الدينية المسيسة على مقادير السلطة، سوى إخضاعها كل الجماعات الأخرى لسيطرتها المطلقة ؟ وماذا يمكن ان يبقى في هذا الوضع من حرياتنا السياسية والاجتماعية)[١٨] احرى ان يكون موجهاً للجماعات العلمانية التي سيطرت وتسيطر على مقاليد السلطة في العالم واذاقت البشرية كلها الويلات لا جماعات محددة وحسب كالنازية والفاشية والشيوعية والاشتراكية في أوربا واسيا والاتحاد السوفيتي السابق وكوريا الشمالية والعالم العربي، وكذلك الليبرالية الامريكية التي اذاقت وتذيق العالم الحصارات والجوع والتطويق والاقصاء والدمار، وبالتالي فليست الجماعات الإسلامية التي يصورها العلمانيون بهذه الصورة سوى مظهر اخر من مظاهر العلمانية اكثر عمقاً، بمعنى انها لا ترتبط بالله سوى في العنوان لكنها

(١٨) ضاهر / ص ٣٥ .

تعيش ارادتها البشرية الحرة في الفهم والتطبيق، وهو الامر الذي يكشف عن كون العلمانيين يعانون مشكلة في فهم حقيقة الإسلام فيتصورون ان العنوان وحده كافٍ في مصداقه دون وجود واقع معرفي بالله، وهذه ليست مشكلة الهية، بل هي مشكلة بشرية تنقض مباني الاستقلالية والمعيارية التي يؤسس عليها هؤلاء كتاباتهم .

وربما يتساءل البعض عن ضرورة وجود حل (الهي) يوفق بين المقصد الواقعي للتشريع والفهم الصحيح للدين والانتماء لله وبين هذه الافهام السلبية البشرية، فكان الدين الإلهي قد تقدم خطوة أخرى للعلاج من خلال مفهوم (الإمامة) .

العلمانية

البعض من منظري العلمانية العرب يرون ان مصطلح (العلمانية) مشتق من لفظة (العِلم) بكسر العين وبالتالي هو منطلق منها . لكنّ منظرين آخرين للعلمانية اكثر عمقاً وواقعية يرون ان هذا المفهوم يُنطق بفتح العين، أي انه مأخوذ من لفظة (العالَم)، ومن ثم هو مساوق لكلمة (العولمة) تقريباً . الا ان هؤلاء ايضاً– وكما توقعنا – يهربون من نقل المعنى الحقيقي لمصطلح (Secularism) الذي هو (الدنيوية)، الى معنى مختلق لا يخدش العقل العربي هو (العَلمانية)، والحقيقة ان (العَلمانية) تؤخذ من مصطلح

(The world) . ومنه ندرك ان العلمانية ليست مقترنة بـالعلم، بـل هي الانسلاخ عن الدين فحسب .

وتكاد لا تنتهي تناقضات المنظرين للعلمانية عند مناقشتهم لآراء المفكرين حول العلمانية، دينيين كانوا ام لا دينيين، إذ هم يقعون – ككل غير متخصص في الجانب الديني – في إشكالية مناقشـة اراء الأفراد لا النصوص الإسلامية ذاتها عند معـالجتهم للتسـاؤل حـول وجود او عدم وجود شبه بـين الـدين الكنسـي والـدين الإسـلامي، باعتبارها مرحلة ضرورية لمناقشة الواقعية في عملية جلب العلمانية من أوروبـا الـى العـالم العربـي . وهـم مضـطرون ايضـاً للقفـز علـى الحقيقة التي أقرهـا السـابقون مـن منظـري العلمانيـة العـرب بكـون العلمانية (حل لمشكلة أوروبية) نجمت عن سلب الكنيسـة للعلاقـة المباشرة بين الفرد والله في ظل مبدأ (الخطيئـة الأبديـة)، واشـرافها الدائم على السلطة السياسية بنحو (كهنوتي)، الامر الـذي يتعـارض مـع رأي بعضـهم بـان العلاقـة بـين الإسـلام والسياسـة تاريخيـة ولا وجود لعلاقة منطقيـة مفهوميـة بينهمـا، لكـنّهم هنـا ينظّـرون لعلاقـة تاريخية بين المشكلة الكنسية الأوروبية وبين العلمانية، ثم ينـاقشـون في وجـوه الشـبه بـين المؤسسـات الدينيـة فـي العـالمين الإسـلامي

والاوروبي، للحفاظ على سمات العلمانية (المنطقية) حية بنظرهم في العالم العربي .

ان هؤلاء العلمانيون العرب اغفلوا التعارض بين رؤيتهم للاستقلالية العقلية البشرية والقدرة المعيارية الثابتة للإنسان وبين قولهم بوجود علاقة تاريخية للعلمانية بالمشكلة الأوروبية، إذ ان هذا الاستقلال لو كان موجوداً واقعاً، وكانت المعايير عقلية تماماً، لاستدعى الامر ظهور العلمانية خارج سياق المشكلة الأوروبية .

واذا لم يستطع هؤلاء اثبات وجود ترابط منطقي بين السياق التاريخي لظهور العلمانية في أوروبا وبين سياقات تاريخية أخرى فسيحتاجون الى مؤونة كبيرة للبرهان على إمكانية استنساخ هذه التجربة .

كما ان سلب الروابط التاريخية عن الأسس المنطقية او (النواة السيمانتية الجوهرية) للعلمانية يستدعي عقلياً تطبيق هذه القاعدة على التجربة الدينية، وبالتالي فصل الروابط التاريخية عن نواتها السيمانتية الجوهرية اذا وافقنا هذه الفكرة . وكذلك يقتضي ايمان البعض بضرورة وجود ترميمات خارج هذه النواة للقضية العلمانية من خلال ديموقراطية تتفاعل مع الزمان والمكان اسقاط هذه الفكرة على التجربة الدينية ومنحها الفرصة الدائمة للبقاء، الامر

الذي يكشف عن تناقضات تأسيسية لـدى الفكـر العلمـاني العربـي تقوم على خصومة مع الدين فقط .

وفي انتقالة خطيرة وغير عقلانية ينتقل الـبعض للتأسـيس لمبـدأ متطرف – كي يتخلص مـن العلاقـة التاريخيـة للعلمانيـة بالمشـكلة الكنسـية فـي أوروبـا – بـالقول (لا يعنـي ان السـمة الأساسـية او الضـرورية للعلمانيـة هـي رفـض سـيطرة هـذا النـوع بالـذات مـن المؤسسات الدينية على الشؤون الزمنية . فقد اتفق ان المؤسسة التي سيطرت في تلك الظروف هي من هذا النوع، بل اتفق انها مؤسسـة دينية . ان المسألة ذات الأهمية القصوى للعلماني هي المبادئ التي تقوم عليها او باسمها هذه السيطرة، وليس نوع المؤسسة التي تسيطر . فان مبدأ من هذه المبادئ التي تقوم عليها، او تطلب باسمها، هـذه السيطرة هـو المبـدأ القائـل ان التعـاليم الدينيـة هـي التـي ينبغـي ان تشـكل المعيـار الأخيـر او المرجـع الأخيـر بالنسـبة لكـل القضـايا الروحية والزمنية على حد سواء . واذا كان ما يرفضـه العلمـاني هـو مبـدأ كهـذا، اذن فانـه سـيقاوم محاولـة ايـة جماعـة السـيطرة علـى مقدرات الدولة وتأسيسها على هذا المبدأ)[١٩] غافلاً عن كون هـذه

(١٩) ضاهر/ ٤٧ .

النظرة الشمولية منه ليست قفزاً على السياق التاريخي للعلمانية ولا بتراً لها عن أسسها وحسب بل هي نظرة دكتاتورية بحتة بالغة من التطرف والعشوائية حد عدم التدقيق في النص الديني من جهة مصدره او سياقه التاريخي او مؤداه وغاياته، كما انها من السذاجة بحيث تخلط - حد المساواة - بين النصوص الدينية لمجرد عنوان (الدين)، الامر الذي يعني الغياب التام للمعايير العلمية الموضوعية عن ذهن مثله، بل يعيش هذا حالة غرائزية تلتذ بالخشونة ضد الدين .

لقد استعرضت مسبقاً في كتاب خاص تحت عنوان (صراع الحضارتين) خلفيات قيام الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وانها ليست سوى الوريث المباشر للعقائد الفرعونية الباطنية، من خلال تسخير دين مسروق هو المسيحية التي حرّفها الد أعداء حاملها وحواريه، الشرطي القمعي (بولص)، وتبني اشد الأعداء عنفاً ضد أبنائها وهي الدولة الرومانية لها، ثم التغلغل الواضح والخطير ليهود السنهدرين في قيادتها، وهم الذين قام أسلافهم بمحاكمة السيد المسيح (عليه السلام) لصلبه . لذا ليس الصراع بين دعاة العلمانية والكنيسة الكاثوليكية سوى صراع بين جهتين علمانيتين لكن بثياب مختلفة .

وخارج السياق التاريخي والعقدي هذا ستكون محاولات بعض العلمانيين الفكرية التأسيسية مصادرة على المطلوب.

وبعد ان لمسنا الفكر المتطرف للبعض من دعاة العلمانية، لا يسعنا الاستغراب من رؤيتهم للغرض الأخير للعلمانية، حيث يرون (ان هذا الغرض هو تقويض الأسس التي يقوم عليها مفهوم الدولة الدينية)[٢٠]. وهم هنا يذهبون ابعد من المنشأ الأوروبي للعلمانية، التي ناقشت طويلاً الأسس الفكرية للكنيسة، ثم أبقت لها مساحة ترتبط بالزوايا التربوية والروحية. لكنّ هؤلاء العرب يريدون إزاحة اية نسبة مشاركة للنص الديني، مهما كان، حتى على مستوى ابداء الرأي كما هو الحال في البلدان العربية العلمانية رسميا[٢١]، حتى على مستوى كونها جماعة بشرية لها حق التعبير.

وتحت هذا التأثير العاطفي المتعصب لم يناقش اغلب هؤلاء المادة النصية الإسلامية، او يحاولون مقارنتها بالنصوص المسيحية او الوضعية من خلال تحليل علمي موضوعي، بل يكتفون بتعميم الرفض لكل ما يحمل عنوان الدين، رغم صراخ المجتمعات الغربية الرسمية اليوم لإعادة تأثير الكنيسة في الاطار الروحي للتخلص من

(٢٠) ضاهر / ص ٤٨.

(٢١) ضاهر / ص ٤٩.

المشاكل والأمراض الناجمة عن الفراغ الروحي هناك، كالإيدز والادمان وتفكك الأسرة واحتكار المال والعبودية الجديدة المنظمة، وهي امراض باتت تصيب المجتمعات العربية نتيجة الفكر العلماني المفروض رسميا.

ثم بعضهم يرى ان الإسلام يخلو من سلطة دينية عليا شبيهة بالكنيسة، لكنه يرفض الإسلام اعتماداً على تأسيسه السابق برفض مجمل النص الديني. لكننا نقول ان في الإسلام ما هو اعلى من الكنيسة سلطة – ولا نخجل ان نشير اليه بل نفخر – المتمثل بفكرة (الإمامة)، لأننا لا نذهب الى الوهية العقل البشري المطلقة كهؤلاء، ولا ننخدع بظاهر شعارات العلمانية او التيارات الوضعية الانسانوية، فالتجربة اثبتت ان البشر لا يمكن لهم الا الانحياز تحت تأثير الأنانية والمصلحة الذاتية، حتى على مستوى سن القوانين، لذا لابد من جهة تشرف على النص وعلى تطبيقه، تكون قد تخطت حواجز الأنانية والخلود الى الأرض.

ان اعتراض هؤلاء العلمانيين الدائم كان على الله ذاته، وتشكيكهم صراحة او ضمناً بمفهوم النبوات، اما لعدم ايمانهم بهما مطلقاً، واما لتوهم انهما لم يعودا يفهمان المسار البشري، واما لأنهم يرون ان البشرية بلغت من التطور مرتبة اعلى من الاله ذاته، ومن ثم

هم يخلقون كهنوت وثيوقراطية باطنية تسري داخل النظرية العلمانية دون شعور . ان بعض العلمانيين الفكريين يقترب كثيراً من قداسة الانسان حد التصنيم دون ان يلاحظ .

ان رفض المنظومة الدينية الإسلامية لا يمكن دون مناقشة أسسها ومسيرتها ونصوصها ودون السماح لها بحق التجربة العملية، لاسيما وانها أنتجت فعلياً مجتمعاً بلغ في الحضارة أوجها، وانتقلت بمجاميع بدوية وبربرية في مختلف اصقاع العالم الى ركب التمدن كما في الجزيرة العربية واسيا وافريقيا، من مجاميع الاعراب والترك والامازيغ، وأسست للنهوض العلمي الاكاديمي الذي بنت فوقه أوروبا مجدها الصناعي .

كما ان الخوف من غلبة رؤية رجال الدين لا ينبغي ان يزيد على المعنى الحقيقي للخوف من خلال الغلبة السائدة لنخبة مالية وسياسية في عالم اليوم تتحكم في جميع الرؤى البشرية بركوب مطية العلمانية، سواءً باستغلال الديمقراطية، التي تأسست على نظرية الاستقلالية العقلية للبشر، او بتحريك عوامل الالهاء، التي تأسست على الفكرة الإباحية، او عن طريق الاستعباد من خلال قوانين جائرة مخادعة تأسست على نظرية المعايير الأخلاقية البشرية .

ان الاعتراض الأساس الذي ينطلق منه جذر العلمانية قائم بوجه ان تكون القوانين البشرية مستمدة عن الله، بغض النظر عن البحث في حقيقة هذا الامداد، وبالتالي يكون الاعتراض اما على حقيقة وجود الله، ومن ثم تكون الدولة العلمانية التي يريدها العلمانيون الحادية، واما هو على أساس الخوف من جور الله او غفلته، وقد تكفلت أبحاث التوحيد والفلسفة بيان ان الله غني عليم سرمدي، فيما ان الجور ينشأ عن حاجة وفقر، والغفلة تنشأ عن غياب، والله دائم الوجود، او ان الخشية التي ينطلق منها الاعتراض مبنية على أساس الشك في تبليغ الأنبياء، وهي قضية تُبحث في مبحث النبوات لا في مباحث السياسة، رغم ان البعض يصرّح انه لا يُعنى بموضوع التبليغ النبوي هذا، لان اعتراضه على الحكم الديني الإلهي بصورة كلية، وبالتالي هو اعتراض على الله ذاته، لان هذا البعض يرى كفاءة الانسان وتمامية بصيرته بما لا يستطيع الله فهمه، تعالى الله عما يصفون.

ولعل احدى القضايا المهمة التي تحتاج الى تحليل هي (الكليانية) وشمولية الدولة الدينية، فهل فعلاً ان الدولة الدينية موجودة في التفاصيل ام انها تؤسس الأطر الأخلاقية الكبرى وتضع خطوط العمل العامة فقط ؟ ثم ماذا لو كانت هذه الدولة موجودة

في التفاصيل، هل الاشكال في الوجود عينه ام في عدم فاعلية هـذا الوجود، بمعنى ماذا لو كانت القوانين التي تضعها المؤسسة الدينيـة نافعة في كافة المجالات ؟ وما الـذي يـزعج العلمـانيين العـرب اذا كانت الدولة الدينية تؤسس للعلم والعمل ؟ هل مـا يـزعجهم فعـلاً هو القيود الأخلاقية المهذبة لأخلاق البشرية ؟! .

وفي قضية أخرى ذات صلة، هـل يمكننـا فعـلاً القـول ان هنـاك (قوانين إنسانية)، ام الأحرى تسميتها (القوانين البشرية)، بمعنى انهـا لم تصل بالبشر الى إنسـانيتهم فـي اقـل التقـادير فضـلاً عـن بلوغهـا مرحلة البصيرة . ففي قانون لـ (المثلية) هل نجد صبغة إنسانية ؟! .

وفي مناقشة مهمة ثانية يرى البعض ان الدور الذي يلعبـه الـدين في تهذيب المجتمع ليس ناشئاً من كون الاخـلاق تنتهـي اليـه، بـل لأنه اخذ منها حتى صار من مظاهرها، بمعنى انهـا اسـبق مـن الـدين فلسفياً . وهنـا تقـع عـدة نتـائج، منهـا ان الـدين اذا كـان يأخـذ عـن الاخلاق الصحيحة فهو اذن بالنتيجة صحيح ايضاً ولا مسوغ منطقي للاعتراض على وجوده في حياة الناس، كما ان هذه الاخلاق اما ان تكون اسبقيتها ناشئة عن تأسيس بشري – وهـو مـا يـراه بعضـهم – وبالتالي هي قابلة للمناقشة ولا داعي لجعلها معيارية، ومن ثم نرجع فلسفياً الى ضرورة حاكمية أخلاقية اعلى لدفع الاختلاف حول مـا

هو المعياري، او ان هذه الاسبقية مصدرها الله الذي هو العلة الأولى بطريق مباشر كالفطرة او غير مباشر كالأنبياء، وهنا نرجع الى كون المصدر المعياري ديني الهي . وبذلك نعرف ان مقولة هؤلاء (ان الأساس الأخير للإلزام السياسي او القانوني يكمن في الاخلاق بوصفها نشاطاً معرفياً مستقلاً منطقياً عن الدين) منقوض من عدة جهات، فهم لم يثبتوا قطعاً الاستقلال المنطقي للأخلاق عن الدين، بل لم يثبتوا الاستقلال الوجودي للإنسان عن الله، او لنقل عموم الوجود عن الله . كما ان ثبوت تطابق التعاليم الدينية مع رؤى معيارية للأخلاق – موروثة او غير ذلك – يسمح للدين – بشفاعة هذا التطابق – ان يكون مرجعية سياسية وتربوية . فيما ان الادعاء ببشرية الاخلاق يرفع عنها الصفة المعيارية بنزولها لمقام الاختلاف في النظر، ومن ثم يجعل السياسة ذات مرجعية مضطربة ومزاجية المآل، وربما هو ما تبتغيه الجماعات العلمانية لمناشئ ودوافع نفسية نفعية .

ثم يتيه بعض العلمانيين في جملة من التوهمات الذهنية، حيث ينطلقون في جميع رؤاهم التأسيسية من افتراضات غير واقعية تفتقر الى الدليل، ولا ندري كيف جعلوها مسلّمات للتنظير، إذ هم في نقاشهم يفترضون ان الدين يقدم النقل على العقل، فيما تقدم

العلمانية العقل على النقل، وكأنما هناك انفصال وتقابل دائم بين المصدرين، فيما ان الاحتمال الذي كان عليهم دراسته كونهما متكاملين طولاً. وفي افتراض آخر يرون ان الكليانية الإسلامية المستندة الى النقل لم تترك للعقل اية مساحة للعمل، ولا نعلم ان كان هؤلاء قد وجدوا نصاً اسلامياً يمنع الانسان من اختيار بناء مصنع للسيارات ويلزمه ببناء مصنع للبلاستيك ؟!. نعم، الإسلام يتدخل حين يجد فائض في قطع السيارات ونقص كبير حد الضرورة في البلاستيك، فيلزم الدولة بالتدخل دون الإضرار بالأفراد، إذ (لا ضرر ولا ضرار)[٢٢].

ونكاد نتفق مع بعض العلمانيين في صعوبة تحديد مقاصد الشريعة – بعد اثبات نزولها – على المستوى العامي، وهذا النقض لا يقع على الشريعة بقدر ما يقع على التأسيس الخاطئ لهؤلاء حول استقلالية العقل البشري وقدرته المعيارية، الا ان الإسلام التفت الى هذه القضية وجعل لها حلاً واضحاً هو (الإمامة) المعصومة التي يقع على عاتقها تأويل النصوص، عن أبي سعيد قال ((كنّا مع رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) فانقطعت نعله، فتخلّف علي ((عليه السلام)) يخصفها فمشى

(٢٢) كتاب الكافي / الكليني / باب الضرار / ح ٢ .

قليلاً ثم قال: إن منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله، فاستشرف لها القوم وفيهم أبو بكر وعمر، قال: أبو بكر: أنا هو؟ قال: لا، قال عمر: أنا هو؟ قال: لا، ولكن خاصف النعل يعني علياً ((عليه السلام))، فأتيناه فبشرناه فلم يرفع به رأسه كأنه قد كان سمعه من رسول الله ((صلى الله عليه وآله)) قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين))[٢٣].

لكنّ المعترض قد يقول : كيف نفعل ولا إمامة ظاهرة اليوم ؟ فنجيب بسؤال اخر : هل نركن الى رؤى بشرية وضعية ومختلفة لا تسمح سوى التجربة الطويلة والتي قد تكون قاسية ببيان بضع وجهتها، ام نحاول الاقتراب قدر الإمكان من النصوص المعصومة من خلال بذل الجهد للاجتهاد في التأويل ؟ ايهما اقل ضرراً وتكلفة ؟ .

ثم ماذا لو كان تعدد الافهام المشروط والمقيّد جزءاً من الشريعة ذاتها كحل مؤقت لمرحلة الانقلاب الطارئة، الا يعني هذا انه رؤية دينية وعقلية في الوقت عينه :

(٢٣) المستدرك على الصحيحين / الحاكم النيسابوري / كتاب معرفة الصحابة / ح ٤٥٦٠.

(عن عمر بن حنظلة قال: سألتُ أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟

قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يُحكم له فإنما يأخذ سحتا، وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾.

قلتُ: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران [إلى] من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا، رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله.

قلتُ: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يُلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلتُ: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: فقال: يُنظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيُؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله : حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلتُ: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: يُنظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة، فيُؤخذ به ويُترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يُؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا.

قال: يُنظر إلى ما هم إليه أميل، حكامهم وقضاتهم فيُترك، ويُؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعا؟

قال: إذا كان ذلك فأرجه، حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.)[٢٤].

ومع ذلك فهناك نقاش في اصل قضية تعدد الافهام حول النص القرآني بالذات، إذ (القرآن الكريم أصل للعلم بجميع مراتبه الظاهرة والباطنة، فهو كلام الله العظيم وفضله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه، ولكن لا يمكن الاحتجاج بالباطن على الغير، لعدم اشتراط الجميع في إدراك الباطن. كما لا يمكن الاحتجاج بالأفهام المنفردة، والمأثور عن المعصومين (عليهم السلام) الاحتجاج بظاهر القرآن بالمعاني العرفية الظاهرية له، وهذا المقدار كافٍ في إثبات حجيتها. وهناك من زعم أنه لا يمكن الاحتجاج بالقرآن لاختصاص المعصومين (عليهم السلام) بفهمه دون سواهم، وهي دعوى لا تستحق الوقوف عندها، فقد خاطب

(٢٤) الكافي / الكليني / كتاب فضل العلم / باب اختلاف الحديث .

الله بالقرآن مشركي قريش والمجتمع المسلم البسيط واحتج عليهم بكلام ظاهر مبين ولم يُستشعر من المخاطِب ومن المخاطَب اللجوء إلى استدلالات خفية أو خاصة في فهم القرآن والاحتجاج به أو التفصي من حججه والتخرص من إلزاماته. فالنص القرآني حجة في الفقه، ولكنه لا يقتصر على علوم الحلال والحرام بل يتضمن علوماً أخرى من علوم الدين والكون أكثر بكثير من علوم الحلال والحرام، ويختلف الناس في فهمها من القرآن الكريم، إلا أننا نؤمن إجمالاً أن القرآن متضمن لعلم كل شيء ليس على نحو الكليات والعيّنات فقط بل حتى تضمُّن علم بالجزئيات [ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلا في كتاب مبين] بطريقة ما قد لا يدركها عامة الناس وقد لا تستند إلى دلالة نصية أو إدراك اعتيادي)[٢٥].

كما أننا نختلف مع من يظنّ ان الأحكام الإسلامية فردية التكليف، وهو اعتقاد خاطئ يشارك في التأسيس له حتى جملة من فقهاء الإسلام نتيجة يأسهم من قيام دولة إسلامية واستكانتهم واعتيادهم السكون . إذ أننا أسسنا لمبدأ كونية التأثير الفردي وان النسيج المادي واحد في جذوره ولا اقل من تأثير الوعي . ومن هذا

(٢٥) أساسيات الاستدلال الفقهي وعقبات التطبيق خارج المواضيع الفقهية / عماد علي الهلالي / ٦ حجية القران .

الاعتقاد الخاطئ ينطلق البعض في تأسيسه لإمكانية تنفيذ المسلم لواجباته حتى في اطار دولة علمانية غير تامة، لكننا لو أخذنا مثال (الزكاة)، فهي - وان أداها المسلم - لا يمكن ضمان وصولها لمستحقيها الا من خلال نظام إسلامي عادل .

وحتى على مستوى المشكلة الأخرى في قضية الأحكام الإسلامية التي قد تتصادم مع القوانين الوضعية كتنفيذ الأحكام الجزائية في القضايا الجنائية والتي ليست من تكليف الفرد بل من واجبات الدولة المسلمة وبالتالي يُفترض على المسلم عدم القلق من منعها في ظل دولة علمانية، باعتبار ان تكليفه الفرداني لا يضع المسؤولية على عاتقه في حال عدم تنفيذها، فالأمر ليس بهذه الصورة، إذ ان الإسلام يرى تنفيذ هذه الأحكام المحددة العلاج المثالي لمشاكل مجتمعية وفردية او مؤسساتية، ومن ثم لا يمكن ضمان نتائج إيجابية – حتى على المستوى الفردي – عند تطبيق سواها والتخلي عنها . ومنه نعرف ان الدولة (الليبرالية) التي يراها البعض حلاً مناسباً لمتطلبات الفرد المسلم لن تكون مثمرة واقعاً على المستوى العملي، لان أحكامها ستكون وضعية مزاجية، ودليله ان اهم الدول الليبرالية في العالم – كالولايات المتحدة الامريكية – تعاني اعلى معدلات الجرائم من ادمان وقتل واغتصاب، وكذلك

سويسرا الدولة الأوروبية الاغنى التي كانت ضمن العشرة الأوائل في معدلات جرائم القتل لعام ٢٠١٢[٢٦].

وبالتالي ليس المهم فقط أداء تكليف الفرد بل الأهم تحقق النفع للمجموعة البشرية، وبين النظرتين للدين – النظرة التجزيئية الافرادية والنظرة الكونية الموحدة والمؤمنة بالكيان الجماعي – نقف ويقفون.

وبعيداً عن الرغبة العاطفية للكثيرين في ابعاد رجال الدين عن السياسة مهما كانت قابلياتهم العلمية والأكاديمية ورؤاهم الفكرية، نناقش ايضاً في افتراض إمكانية قيام دولة علمانية بقوانين تستند الى العقل وتوافق الأخلاقيات الإسلامية، إذ نحتاج الى ضمان ان هذه القوانين الوضعية حينئذ مطابقة لمعايير التمامية العقلية دون وجود اختلاف، وانها كذلك غير مختلفة مع الجذور الإسلامية فعلياً، ولان الآراء نسبية لن تكون هناك ضمانة واقعية، وبالتالي لا مجال منطقي في إمكانية هذا الامر، وهو ايضاً في حال تحققه لن يكون سوى ذات الدولة الدينية في النهاية.

(٢٦) موقع CNN الإخباري باللغة العربية / ١٣ نيسان ٢٠١٤

وفي مناقشة أخرى نتساءل – بعد التسليم ان النقل الهي المصدر – هل علم الله بتقاطعه مع العقل لكنه اصر على نزوله اجحافاً – وحاشاه –، وبما ان الاجحاف لا يكون الا عن افتقار كما ناقشنا سابقاً فلا يمكن القبول بهذه النتيجة والله غني عن العالمين، ام علم بقصر فترة الصلاحية للنص لكنه طلب بقائه الى يوم القيامة، وهو امر ممتنع على الله كما في مباحث التوحيد .

العلمانية الصلبة والعلمانية اللينة

يحاول البعض التأسيس لمنطلق الجذر الفلسفي لضرورة العلمانية، من حيث كونها خلاصة المنطق العقلاني . وهو لأجل ذلك يناقش بحدة المسوغات (اللينة) التي ينظّر لها العلمانيون العرب، والتي هي في الغالب سوسيولوجية او تاريخية او سيكولوجية او سياسية، باعتبار عدم ضرورتها في ظلّ وجود الضرورة الفلسفية والعقلانية للعلمانية .

ففي الجانب السوسيولوجي يرون ان وجود مجتمع متعدد الأديان يشكل عقبة كبيرة امام إقامة الدولة الدينية الكليانية، لكنّ دعاة الضرورة الفلسفية للعلمانية لا يرون ان الوحدة الاجتماعية هي الهدف الأخير للعلمانية . لكنّ هذا الاشكال في طبيعته متناقض، إذ ان إزاحة الدولة الدينية لوجود مجتمع متعدد يعني الغاء جميع هذه

الأديان، وبالتالي هي عملية سالبة لا موجبة، تنتج خسارة متكافئة لا ربح متقارب، كما انها من جانب اخر تستبدل الأديان السماوية باديان وضعية هي الأفكار النخبوية، وفي قراءة اعمق نرى البديل العلماني ذاته اذا اقترن بالديموقراطية سيعود الى رؤى الأغلبية والتي قد تفرض قوانين – حتى وان كانت ليست دينية – فإنها ستسلب رؤى الأقليات التي من أجلها تمت إزاحة الدين .

فيما على المستوى التاريخي فقد تم تسويق العلمانية كبديل لمظاهر تاريخية رافقت المسألة الدينية، والفلسفيون العلمانيون يعون ان هذا التسويق سيستدعي المناقشة في جوهر الادعاء ان العلمانية تقوم على أساس منطقي لا علاقة جذرية له بالتاريخ، لذا جعلوه في فئة المؤيدات لا الأدلة . وقد عرضنا ان السياق التاريخي يتوزع على التجربتين الدينية والعلمانية بالتساوي، وبالتالي لن تكون العلمانية في مأمن من الضرر النقدي لا سيما مع ما تسببت به الأنظمة العلمانية المعاصرة من خراب للبنية الأرضية . كما أننا اشرنا الى ان الدين ليس هو العنوان الديني، فالأخير ربما يأتي نتيجة انقلاب عسكري، ومن ثم يتم التلاعب بالنصوص بصورة عبثية، وبالتالي تكون هكذا دولة دينية دولة علمانية في واقعها وربما ملحدة كما في دولة بني امية . والاهم ان الاستعانة بالتاريخ تعني

مناقشة واقع العلمانية التاريخي من كونها علاج لمشكلة مختلفة عن مشاكلنا، وبذلك لا يمكن استنساخها، فالمؤسسة الدينية في كثير من البلدان الإسلامية كانت مصدر الحركة الشعبية كما في العراق ومصر لا انها كانت كالكنيسة الكاثوليكية .

وفي الجانب السيكولوجي يرى الدعاة الفلسفيون ان العوامل البشرية حلقة وسطية لا انها المعيار او المنطلق الفلسفي، أي تربط وسيلياً بين المبدأ والنتيجة المتوخاة .

فيما نرى ان الادعاء بان العلمانية توفر مناخاً يلائم طبائع الانسان او حاجاته النفسية لا تصلح فلسفياً للاستدلال ، لأننا قد نقول ان التعاليم الدينية توفر ذات المناخ، الا اذا كان المقصد ان العلمانية تفتح الباب لتثوير الغرائز الحيوانية في الانسان، وعندها نحن نقول ان الأديان تعمل على تهذيب هذه الغرائز، حتى لا يقع الانسان فريسة لأخيه الانسان . فيما ان أساس هذا الادعاء من قبل منظري العلمانية لا دليل عليها، لاسيما مع تعدد مذاهبها وتطبيقاتها حد التناقض، ولو كان المدعى واقعياً لراينا مذهباً واحداً وتطبيقاً نموذجياً في الجانب النظري على الأقل .

اما في الوجهة السياسية التي قد يسوغ المنظرون فيها العلمانية بداعي رفضهم للكليانية الدينية، فيعتبرون ان الديموقراطية بديل

ناجح عن هذه الكليانية . لكنّ بعضهم يدرك ان الديموقراطية كانت ترميماً للعلمانية ذاتها وانها غير منضبطة منطقياً ولا منتجة فلسفياً بصورة مثالية، فيما هو يريد التأسيس لمثالية منطقية وفلسفية للعلمانية، فيعود لاختيار المعايير بديلاً عن هذه التسويغيات، مع إبقائها كمؤيدات . لكننا في عمق فلسفي نرفض هذا المسوغ ما لم يثبت امرين : ضعف المنظومة التقنينية الدينية، ووجود استقلالية معيارية للعقل البشري خارج الساحة الإلهية .

وهناك نوع اخر من المسوغات التي تُستخدم لتبرير وجود الدولة العلمانية، انها المسوغات الدينية، وهي طريفة وملفتة، حيث يعمد مجموعة من المفكرين الى البحث عن نصوص دينية تدعو مباشرة لقيام حكم علماني، او على الأقل محاولة اثبات عدم وجود نص يدعو لرفضها او يدعو لقيام دولة دينية، كما في مقولة (ما لله لله وما لقيصر لقيصر) . وبعيداً عن المناقشة في اصل ثبوت ودلالة او منطقية المقولة السابقة فان العلمانيين الفلسفيين يرى مثل هذه المحاولات تقويضاً لمباني العلمانية الصلبة، إذ هي تأسيس على نص ديني، الامر الذي يثبت حاكمية النص على العقل . ثم ان ايمانهم بوجود تعارض بين النصوص الدينية جعلهم يعتقد بضرورة وجود مرجعية خارج هذه الدائرة، وقد ضربوا مثلاً بإيمان المسلم

بان التوراة والانجيل محرفتان في الوقت الذي يؤمن ذات المسلم انهما يشهدان على صحة ما جاء في القران، وهذا تناقض داخل المنظومة الدينية يستدعي الاحتكام لما هو خارجي، إذ ان الأديان تقر بنصوصها كل على حدا، في آن توجد فيه نصوص متعارضة بينها، وعدم نفي احد الأديان لذاته يسلب جواز الاحتكام اليهم جميعا . ونقول ان هذه الافتراضات مبنية على نظرة عمومية ساذجة منهم، إذ ان وحدة المصدر تستدعي انسجام النصوص، وقد اقر كل دين لاحق بإلهية نصوص من قبله، الا انه برر وجوده بوقوع التحريف والانقلاب على تعاليم النص السالف، وهنا يجب التحقيق في واقعية حدوث التحريف والانقلاب قبل التخلي عن دائرة تشريعية عظمى بعظمة مصدرها، لا اقل من اعتماد (الفلسفة) التي يراها هؤلاء طريقاً وحيداً للموازنة الفكرية . ثم ان المسلم الذي يقر بوجود التحريف في الكتب السماوية السابقة لا يقول بان هذا التحريف كان موجوداً في زمن النبي المعني، بل قد وقع بعده ومن قبل خصومه كما هو واضح، فاذا وجدت نصوص بعدئذ تدعم النصوص القرآنية فهي اقوى في دلالتها قطعا، باعتبار ان النص القرآني كان من الاعجاز في التبليغ بان تجاوز الحواجز الوضعية المحرفة . لكنّ هذا لا يعني ان المسلم يستدل بتلك النصوص

السالفة على حقانية القران بصورة مفردة، بل هو يستخدمها كمؤيدات تدعم الدليل الاعجازي الكامن في النص القرآني ذاته .

ويمكن القول ان ادعاء الأديان السماوية اللاحقة بوجود تحريف في النصوص التي سبقت نصوصها يرفع حاجز التعارض المدعى من قبل هؤلاء، ومن ثم يرفع الحاجة الى حاكمية خارج دائرة الدين . نعم، يجوز لبعضهم المناقشة في اصل سماوية الدين الأخير، لكن بعد ثبوته – بما يناسب محل هكذا بحث – سنكون امام اخبار المصدر السماوي لنا ان نصوصه المنزلة للبشر طالتها يد التحريف، ومن ثم لم تعد متطابقة في بعض أجزائها مع أجزاء من النصوص الجديدة الموثوقة . اذن نكون أسسنا الأصل هنا هو الاسبقية للبحث في وقوع التحريف واقعاً على النصوص الدينية الأولى ووجوب اثبات سماوية النصوص الدينية المتأخرة .

ان الرؤية التي يستند عليها دعاة الضرورة الفلسفية للعلمانية تقوم بمجملها على اطروحتين، احداهما مفهومية تقضي بان العلاقة بين الروحي – وهو استخدام خاطئ – وبين الزمني ليست سوى علاقة تاريخية موضوعية، والأخرى ابستمولوجية تقضي بان المعرفة

العملية – الوضعية – لا تنتهي الى المعرفة الدينية وانها مستقلة في تشكلها استناداً الى معايير القيم البشرية [٢٧].

ورغم أننا ناقشنا – وسنناقش – جملة من الاعتبارات العقلية لهذين الاطروحتين، الا انهما يحتاجان بدءاً وانتهاءً الى اثبات الانفصال الكامل للعقل البشري عن الانارة الفوقانية، وكذلك الاستدلال على ان القيم المعيارية كانت في البدء من بنات أفكار البشر لا انهم يستنسخون رؤى سماوية ويعيدون صياغتها .

ورغم محاولة هؤلاء اثبات ان الفصل بين ما هو ديني وما هو وضعي لا يستدعي موقفاً الحاديا، باعتبار ان المسألة لا تناقش وجود الاله ذاته، الا انهم لم يكونوا موفقين في هذا الامر، إذ ان ثبوت إلهية النص الديني الآمر بقضية معينة يستدعي احدى استجابتين : القبول، لاعتبارات تقضي بتمامية الرؤية الإلهية، او الرفض لاعتبارات تقضي بنقصان هذه الرؤية، والاعتبارات الأخيرة تفيد احد امرين : الخلل في تبليغ النص، وهو امر لا يمكن ان يكون دائماً، او الخلل في الاله ذاته، من حيث وجوده او صفاته .

طبيعة المعرفة الدينية

(٢٧) ضاهر / ص ٧٤.

هناك من يحاول ايضاً التفريق بين المعرفة بمعناها العام وبين المعرفة الصادقة التي تعني الانطباق التام للصدق على قضية ما، أي ان القول عن النصوص الدينية الرئيسة والفرعية بانها (معرفة) لا يستدعي انطباق الصدق على قضاياها والا لم تكن قابلة للنقاش، فهي معرفة جائزة لا ضرورية من حيث رؤية هؤلاء، وقد تكون ضرورية – بمعنى صادقة – من حيث رؤية المتدينين .

وهم هنا لا يتناولون النصوص الدينية بما هي أوامر او إخبارات، ولا يعنون بالاختلافات المذهبية بين الأديان – والمقصود الأديان الابراهيمية التوحيدية حصراً – بل يتناولون المفاهيم الكلية الجامعة لجذور الرؤى الدينية، كقضية الله وصفاته ومدى علاقته بمخلوقاته.

الا انهم يقعون في اشكال قديم يرتبط بفهم الانسان العامي للدين، وبالتالي للمعرفة الدينية، إذ ينطلق جميع هؤلاء من رؤية فنتازية لله، تصوّره بنحو المَلك القابض على صولجان الامر والنهي لأسباب فوقانية، حتى وان كان بعضهم يعيد هذه الأوامر للمصلحة البشرية ويبتعد عن النصوص التهريجية القاضية بمزاجية الله، إذ ان الغياب التام لمعرفة الانسان بحقيقة علاقتنا بالكون، فضلاً عن علاقتنا بالأكوان في الأبعاد الأخرى، وفضلاً عن علاقتنا بالله، من حيث التكوين والتأثير، لا يسمح لنا بتشكيل صورة اعتبارية للدين،

ومن ثم منطلقات وأصول التعاليم الدينية، الامر الذي لا يعطينا فرصة الإحاطة بحقيقة كون المعرفة الدينية خارجة تماماً عن المعرفة الفيزيقية ام انهما منسجمتان .

ومنشأ هذا التساؤل ان الله الغني المطلق في الصفات العليا لا يعنيه ان يصلي (هؤلاء) صلاة الظهر مثلاً، فلماذا يفرضها عليهم وهو الغني، ولماذا يعاقبهم على تركها وهو المطلق الخير ؟، وبمقتضى تأسيسنا السابق ان الامر بالصلاة له علاقة ب(هؤلاء) لا بالله، وان الترك لها هو بذاته يصنع العقوبة لا ان الله يصنعها، وفق نظم الكون المتشكلة بالتفاعل مع وعي الانسان .

وقد يناقش بعضهم بجو من العقلانية الوضعية مفاهيم الصفات الإلهية، باعتبارها قضايا دينية كبرى تؤسس للحاكمية النصية ومن ثم السياسية . وهي مناقشة لن تكون تامة ابداً – منهم او من قبلنا – ما لم نفهم كنه الاله، وهو امر مستحيل بحسب الفلسفة المتينة، او كما عبر الفيلسوف (نيقولا دي كوسا) بأنّ الوضع الإنساني يجب ان يحترم هذه الحقيقة المتمثلة بعدم معرفتنا بالله . فيما يرى (رينيه ديكارت) ان الحقيقة المتمثلة او المضمون الموضوعي لفكرتنا عن اللامتناهي لا تصدر عن اية علة متناهية، او حتى عن عقل الانسان المحدود، ولا يمكن تفسيرها الا بحقيقة الاله الموجودة

اللامتناهية، كما يرى ان الاله اللامتناهي لا يُفهم حقاً في وجوده الخاص، ومع ذلك يستطيع العقل الإنساني ان يكوّن فكرة صادقة كاملة عن اللامتناهي بفهمه على انه الوجود الذي لا تحده الحدود، كما نفعل مع شجرة ضخمة لا يمكننا الإحاطة بها بواسطة ذراعينا، فضلاً عن ذلك فان ارادتنا الحرة او قدرتنا على الاختيار تتميز بقوة لا متناهية توحي لنا بلمحة من اللامتناهي. وبالنتيجة يسلّم (ديكارت) بعدم قابلية الاله للفهم، لعدم المسانخة بين المتناهي (الدارس) وبين اللامتناهي(٢٨).

ومن هذه المفاهيم مفهوم (الحرية المطلقة لله)، اذ يقرأ هؤلاء هذا المفهوم وفقاً لقراءتهم للنص الديني على ان الله كامل الحرية في افعاله، لا بالمعنى العبثي العشوائي فهو في النهاية توجهه الاعتبارات العقلانية – وهو الحكيم – بل بمعنى عدم تأثر بالأسباب العاطفية او الانفعالية. لكنّه حتماً سيخضع – مثل أي كائن عقلاني – لاعتبارات منطقية في تحديد فعل (أ) او تركه او اختيار البديل (ب)، ومن ثم هو مقيد بقيود الاستحسان المنطقية التي تحكم افعاله. ومن ثم يكون مفهوم الحرية الكاملة لله ليس

(٢٨) لله في الفلسفة الحديثة / جيمس كولينز / دار قباء / ١٩٩٨ / ص ٩٩ / بتصرف

دقيقاً بهذا التقيد . وهذه الرؤية عرضها (بومبوناتسي) في فلسفته حيث اكد ان الله ليس خالقاً حراً بل صانعاً ضرورياً لعالم الحركات المادية ولابد ان تتماشى افعاله مع قوانين الطبيعة العامة وبهذا تنكمش العناية حتى تصل الى نقطة التلاشي وتستند الاخلاقيات الى النظرية الرواقية الباطنية الخالصة عن العدالة الطبيعية[٢٩] .

ومن ثم هذه الرؤية ليست تامة ابداً لأنها تعني ضمناً أسبقية العلة المنطقية (المعيارية) على الله ذاته، كما انها تفترض – ضمناً ايضاً – المسانخة بين الخالق والمخلوق، وتعتمد على أننا نعرف مناشئ الحكمة الإلهية .

ورغم محاولة هؤلاء التفريق بين القيود السببية وبين القيود المنطقية في تحديد علة الاختيار للأفعال، الا ان الحقيقة تقضي برجوع القيود المنطقية للقيود السببية، وبما ان الله غير منفعل بالسببية – بحسب البحث الفلسفي - فلابد من رد القيود التي افترضوها عليهم .

وفي مناقشتهم ل(القدرة الكلية لله) يعاني البعض اسقاطات وجودهم المادي، فيقعون في فخ القياس غير المنطقي المبني على

(٢٩) كولينز / ص ٦٩ .

المسانخة بين الله وبين المخلوقات، فيرون ان هذه القدرة مقيدة بشروط (زمنية و أخلاقية ومنطقية)، وبالتالي هي ناقصة .

ان هذه الافتراضات من قبلهم مبنية على اعتبارات تتعلق ب (الزمان) و (الوجود) و (السنخية)، والأخيرة قد اشرنا الى ضرورة تأثيرها في قراءتنا للكيان الإلهي ومن ثم الصفات الإلهية، فيما ان الزمان مفهوم نسبي قائم في ذهننا وحسب، إذ يرى العلم اليوم انه صادق في بقعة ما عند كيان ما نسبة الى حركة ما، لذا هو يختلف من مكان الى مكان في الكون، فالزمن عند افق حدث الثقب الأسود ليس هو ذاته على الكرة الأرضية – وهي حقيقة أشارت لها الأديان وتعتبر من معاجزها – ومن ثم ليست له حاكمية سوى بقدر نسبيته، فاذا لم يكن الكون متحركاً بالنسبة ل(القادر) فهو غير ملزم بقيود الزمن مطلقاً، ومعرفة ان (الوجود) المادي ظلي، بحسب الفلسفة الدينية، وفراغي[٣٠] بالنسبة للعلم، فهو اذاً ليس موجوداً بالنسبة لله، او على الأقل هو تام السكون .

(٣٠) فراغي بمعنى ان العلم يعيد المادة الى الذرة المليئة بالفراغات والاجسام دون الذرية التي هي عبارة عن طاقة يكثفها بوزن هيغز عن المجال الموحد، وبما ان الطاقة ليست مادة بحتة سوى بعد التكثّف فوجود العالم كله قائم عن (فراغ متجمد).

وفقاً لمعادلة أينشتاين E=mC^2 يتفكك (الميزون)، وهذا بلا شك جسيم مادي له كتلة (موجبة) معرّفة جيداً، وبعد نحو 10^-16 من الثانية يتفكك دائماً تقريباً الى فوتونين فحسب، فبالنسبة لرصد ساكن بالنسبة للميزون يتفكك هذا الى فوتونين يحمل كل منهما نصف الطاقة، وهي في الحقيقة نصف كتلة الميزون، الا ان كتلة هذا الفوتون من نوع (سديمي) إذ انها مجرد طاقة، لأننا لو تحركنا بسرعة في اتجاه احد الفوتونين لتمكنا من تقليص كتلته التي هي على شكل طاقة الى قيمة صغيرة بقدر ما نريد، ان كتلة الفوتون الصحيحة او كتلته السكونية هي في الحقيقة (صفر)[٣١] . فتكون القدرة مطلقة . مع ملاحظة ان التأثير في (الماضي) – الامر الذي ينفي بعضهم صدق قضيته – صار ممكناً علمياً حتى على المستوى المادي المخلوق بناءً على النظرية الكمومية وكذلك وفقاً لتجارب (بن ليبيت)[٣٢] في نهاية السبعينات.

ولان هؤلاء البعض من العلمانيين الفلسفيين واقعون في شرك المقايسة المغلوطة الخاضعة لإسقاطات الاعتبارات المادية على الله فهم بالتأكيد يعانون عند مناقشتهم ل(المعرفة الكلية لله) والتي هي

---

(٣١) العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء/ روجر بنروز / دار طلاس ١٩٩٨ / ص ٢٦٥

(٣٢) اختصاصي في فيسيولوجيا الأعصاب في جامعة كاليفورنيا.

محور اعتراض العلمانيين، إذ لو ثبتت فلا مناص من الاحتكام لها في المعرفة الإنسانية، بما فيها السياسية .

ان هذا النوع من العلمانيين يرى ان القول بالمعرفة الكلية لله يعني بالنتيجة سلب مفهوم الحرية الكاملة عن الله وسلب الإرادة الحرة عن المخلوق، بمعنى ان الله اذا كان يعلم فعله القادم فهو مقيد بهذه الحتمية وليس حراً في صنع إرادة مستقبلية، وكذلك المخلوق الذي يخضع لهذه الحتمية الإلهية المعرفية التي تقضي بان خياراته مرسومة من قبلها . اما اذا كان المخلوق حر في افعاله فهذا يعني منطقياً ان افعاله هي التي حددت المعرفة الإلهية بعد وقوعها، بمعنى ان الله ربما يعلم الماضي والحاضر، مثل أي ذاكرة حاسوبية، لكن لا يعلم المستقبل . وبما ان المؤمن التوحيدي لا يقبل بهذه النتائج فعليه الاختيار بين وجود الحرية الكاملة لله وحرية الإرادة للمخلوق او المعرفة الكلية لله، بحسب مضمون فكرتهم او المنطق الذي تبنوه . وهو كما يظهر منطق مبني على الاسقاطات ذاتها المأخوذة عن عالم المادة، والتي لا يمكن بحسب المنطق الديكارتي ان تعطينا فهماً صحيحاً عن الله وصفاته المطلقة اللامتناهية. فالزمن ليس هو لله كما هو لنا، كما ناقشنا، وبالتالي يصير الماضي والحاضر والمستقبل اموراً غير واقعية في الحضرة

الإلهية، كما ان الوجود المادي ذاته يكون غير ما نراه في الحضـرة ذاتها .

ولأننا لا نملك من الأدوات المتناهية مـا يمكنـه وصـف العلاقـة الزمانية والوجودية مع اللامتناهي فسنأخذ مثالاً لا علاقـة لـه بـذلك الوصف من قريب او بعيد، لكنه سوف يعيدنا الـى واقعنـا المعرفـي ويلامـس حواسـنا الادراكيـة، فلـو اخـذنا لعبـة (Dream League) الحاسوبية فإننـا نشـاهد حركـات جديـدة تنشـأ عـن إرادة اللاعبين، واذا قلنا ان الحاسوب كان يعـرف هـذه الحركـات مسبقاً سنناقض الإرادة الحـرة للاعبـين وكـذلك نـاقض حقيقـة ان هذه الحركات المعقـدة الجديـدة بنتائجهـا لـم تكـن مخزنـة علـى ذاكرة الحاسوب بل تشكلت نتيجة الإرادة الحرة للاعبين، لكن هذا سيعني أيضًا ان هنـاك مـدخلات برامجيـة أدخلـت للحاسـوب مـن جديد،فيما لم تتم إضافة معرفية جديدة تسد جهل ما فـي ذاكرتـه، اذن فالحل الوحيـد ان الحاسـوب كـان يعلـم جميـع الخوارزميـات القاضية بتشكل حدث ما جديد، ولم تكن وظيفـة اللاعبـين سـوى إعـادة ترتيـب الخوارزميـات تلـك . هـذا رغـم ان المعرفـة علـى المستوى البشري مشككة فلسفياً، او كمـا عبّـر أرسـطو فـي كتـاب (البرهان) (ان الذي يطلب علماً ما لا يخلو من احد الـوجهين : فانـه

اما ان يطلب ما يجهله، او ما يعلمه . فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه ؟ وان كان يطلب ما يعلمه فطلبُه علماً ثانياً فضلٌ لا يحتاج اليه ... ان الذي يطلب علم شيء من الأشياء انما يطلب في شيء اخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل)(٣٣) .

وعن امير المؤمنين (عليه السلام) (الواحد الأحد الصمد الذي لا يغيره صروف الأزمان ولا يتكأده صنع شيء كان، إنما قال لما شاء كن فكان، ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ولا نصب، وكل صانع شيء فمن شيء صنع، والله لا من شيء صنع ما خلق، وكل عالم فمن بعد جهل تعلم، والله لم يجهل ولم يتعلم؛ أحاط بالأشياء علماً قبل كونها، فلم يزدد بكونها علماً، علمه بها قبل أن يكونها كعلمه بعد تكوينها، لم يكونها لتشديد سلطان ولا خوف من زوال ولا نقصان ولا استعانة على ضد مناوٍ، ولا ند مكاثر، ولا شريك مكابر، لكن خلائق مربوبون وعباد داخرون)(٣٤) .

---

(٣٣) أبو نصر الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين / دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) / الطبعة الثانية ١٩٨٦ / ص ٩٧ .

(٣٤) الكافي / الكليني / كتاب التوحيد / باب جوامع التوحيد

وعند مناقشتهم لمفهوم (الله كلي الخير) يظل فكرهم محبوساً في ذات دائرة القياسات المادية التي صنعوها لمعالجة الصفات الإلهية، فقد يقولون ان (الاعتبارات الأخلاقية هي اعتبارات عقلانية خالصة)[٣٥]، ومن ثم يجدون ان هذه الكلية الخيرية ممتزجة بصفات الحرية الكاملة والقدرة الكلية والمعرفة الكلية، لكي يتسنى لله ان يكون فعله خيراً مطلقاً حراً ونافذاً وغير قابل للخطأ في الإقدام او الامتناع . وهم هنا يعانون بالضبط ما عاناه الفلاسفة الذين قالوا ان على الله ان يخضع في افعاله لقوانين الكون والا لن تكون منطقية او ممكنة . والحال ان الله لو كان محتاجاً لهذه القوانين التي يتحدثون عنها – بسبب مقايستهم أفعال اللامتناهي بقوانين العالم المتناهي – لما وجدوا اصلاً، لان العلم يكشف انه في وقت ما من الماضي (منذ ما بين عشرة الى عشرين الف مليون سنة) كانت المسافة بين المجرات المتجاورة هي ولا بد (صفر)، وفي هذا الوقت، الذي نسميه الانفجار الكبير، كانت كثافة الكون ومنحنى (المكان – الزمان) لا متناهيين، ولما كانت الرياضيات في الواقع لا تستطيع تناول الأرقام اللانهائية فان هذا يعني ان نظرية النسبية العامة – التي

(٣٥) ضاهر / ص ٩٠

تأسست عليها حلول فريدمان – تتنبأ بان ثمة نقطة في الكون تنهار عندها النظرية نفسها، وهذه النقطة هي مثل لما يسميه الرياضيون بالمفردة Singularity، والحقيقة ان كل نظرياتنا العلمية قد صيغت على فرض ان (الزمان – المكان) مستوٍ ويكاد يكون مسطحاً، وهكذا فانها تنهار عند مفردة الانفجار الكبير، حيث يكون منحنى (المكان – الزمان) لا متناه، ويعني هذا انه حتى لو كانت هناك احداث قبل الانفجار الكبير فان المرء لا يستطيع استخدامها لتحديد ما سيحدث بعدها، لان القدرة على التنبؤ تنهار عند الانفجار الكبير، وبالمقابل اذا كنا نعرف فقط – كما هو الحال فعلاً – ما قد حدث منذ الانفجار الكبير، فإننا لا نستطيع ان نحدد ما حدث قبل ذلك، وبقدر ما يخصنا، فاذن الاحداث قبل الانفجار الكبير لا يمكن ان يكون لها نتائج، وهكذا فإنها ينبغي الا تشكل جزءاً من أي نموذج علمي عن الكون، وإذن ينبغي ان نحذفها من النموذج ونقول ان الزمان له بداية عند الانفجار الكبير[٣٦].

ومن ثم فجميع الصيغ (العقلانية) التي يجعلها هؤلاء اصلاً موازياً لله نفسه ليست سوى جزء من حركتنا نحن، بمعنى ان الدين حين

(٣٦) تاريخ موجز للزمن / ستيفن هوكينج / الهيئة المصرية للكتاب / ص ٥٢

يقول (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)[٣٧] فهو لا ينطلق من اضطرار الهي ناشئ عن قيود حاكمة على الله، بل من كون الصلاة ذاتها تعمل عمل المركبة الحاملة للإنسان في مهمة مادية ترتبط بهذا العالم او عالم في بعد اخر .

او يمكننا الاستعانة بما رآه (أفلاطون) من ان العالم آية فنية غاية في الجمال، ولا يمكن ان يكون النظام البادي فيما بين الأشياء بالإجمال، وفيما بين أجزاء كل منها بالتفصيل، نتيجة علل اتفاقية، ولكنه صنع عاقل كامل توخى الخير ورتّب كل شيء عن قصد . فيعرّف أفلاطون الله بانه روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل كامل، وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل اشكالاً مختلفة كما صوره الشعراء، وهو كله في حاضر مستمر، فان أقسام الزمان لا تلائم الا المحسوس، ونحن حينما نضيف الماضي والمستقبل الى الجوهر الدائم، فنقول كان وسيكون، ندل على أننا نجهل طبيعته، إذ لا يلائمه سوى الحاضر، وهو معني بالعالم[٣٨] .

(٣٧) سورة العنكبوت / ٤٥

(٣٨) الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين / ص ١٠

اذن ليست التزامات الموحّد الابراهيمي تجاه التعاليم الإلهية منطلقة من مبدأ فنتازي يرى أخلاقية الامتثال لأوامر الملك الخالق – كما يرى بعض العلمانيين – بل من كونها ضرورات إنسانية بحتة . ومن ثم لا تكون الأعمال العبادية او الالتزامات الأخلاقية المفردة كافية في حفظ هذا الواجب، بل ان تخلّي البعض – مثل هؤلاء – عن التزاماتهم الأخلاقية الدينية لا تجعلهم عصاة لله فحسب، وبالتالي هم ملزمون برحمة الملك المطلق الخير ان يسامحهم ويعفو عنهم، بل هذا التخلّي يعني تسبيب هؤلاء العصاة لشرخ في نسيج بُعدي ما، قد يؤثر في عالم إنسان او كائن اخر (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليُذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون)[٣٩]، ومن ثم مقتضى الرحمة واللطف الالهيين إنقاذ المؤمن المتضرر، وكذلك العمل على إنقاذ العاصي، لكنها تقتضي ايضاً عدم سلب حرية الاختيار منهما، وبالتالي تبيّن لهما خارطة الطريقين، الصالح والطالح . ومن ذلك كله نعلم ان الإلزام الأخلاقي الإلهي لا يكون الزاماً للوهلة الأولى فقط كما يؤسس البعض .

(٣٩) سورة الروم/ ٤١

وقد حاول كاتب علماني فلسفي مثل (عادل ضاهر) ان يثبت في كتابه (الأسس المنطقية للعلمانية) ضمن الصفحات ٩٤ و٩٩ ان الله واجب الوجود انطولوجياً[٤٠]، لا أنه واجب الوجود منطقياً. ومع الشك في قدرة (المنطق) - كعلم- على معالجة هذه القضية، لأنها من مختصات وبحوث علم الفلسفة، إلا أننا نرى في كل الاحوال ان النتيجة واحدة، بمعنى أن الثبوت الانطولوجي يستدعي الثبوت المنطقي.

لكن لماذا يحاول كاتب علماني يناقش قضية سياسية على أسس منطقية ان يعالج قضية كون الله (واجب الوجود) انطولوجياً ام منطقياً ؟! والجواب في الحقيقة يرتبط بإثارة قديمة، اذ ان هذا الطرح ما هو إلا انسجام مقصود مع العصر (الرو - مادي) الراهن، أي (الروحاني - المادي)، الذي يؤسس لروحانية او باطنية خاصة تنطلق وتمتزج بالفكر المادي، وشبيهة بالروحانية الفرعونية، تعمل على تأسيس ثيوقراطية من نوع خاص جداً عن علم او عن جهل، لذا هو بالفعل (العصر الرمادي) لانه يخلط بين الأسود والأبيض. بمعنى أن الكاتب يعيد تدوير طروحات (التعطيل) القديمة، التي

(٤٠) تكوينيا.

ترى ان الله أوجد الكون بلا شك إلا أنه لم يعد يتدخل في شؤونه لأسباب تتعلق بقوانين العالم الذي خلقه، او كما عبّر القران الكريم (وقالت اليهود يد الله مغلولة)[٤١].

لذا حينما يكون الله واجب الوجود أنطولوجياً فقط لن يكون موجوداً في التفاصيل ولا مسؤولاً عن عالم الخلق، ومن ثم فالتقنين - منطقياً - وظيفة مناطة بالإنسان لا الخالق، وهو ما يهدف اليه الكاتب، بل هو مقتضى حال العلمانية الدنيوية.

وكما قلنا أننا لن نناقش في التأسيس لكون الله واجب الوجود منطقياً ام انطولوجياً لسببين، ان المسألة فلسفية، تُناقش هناك في محلها[٤٢]، وليس المنطق هو ساحتها الصحيحة، والآخر أننا نرى ان نتيجة الثبوت الانطولوجي هي ذاتها نتيجة الثبوت المنطقي. ثم ان الإشكال منقوض كلياً بما أسسنا سابقاً من قضايا ترتبط بوجودنا ووجود الله والعلاقة بينهما، وبكون الله - الانطولوجي الثبوت - قد تواصل فعلياً مع عالم الخلق، وامرهم ونهاهم بنحو التقنين، إلا إذا

---

(٤١) سورة المائدة/ ٦٤

(٤٢) يمكن مراجعة كتاب (بداية الحكمة) / محمد حسين الطبطبائي / المرحلة الرابعة: في المواد الثلاث: الوجوب والإمكان والامتناع

استطاع الكاتب إثبات عدم تحقق هذا التواصل، وهذا موضوع آخر محله موضوعة النبوات .

ويؤسس بعض العلمانيين الى ان المعرفة الدينية (الضرورية) هي تلك المرتبطة بما هو ضروري من المفاهيم الإلهية، والتي هي قطعاً —بحسب تنظيرهم — المتضمنة بالضرورة الانطولوجية، كوجود الله وصفاته وأفعاله انطولوجياً، وبالتالي ليست القضايا الاعتبارية والمنطقية جزءاً من المعرفة الدينية الضرورية، انما تقع خارجها، وهو ما يهدفون اليه في كتاباتهم . ومن ثم يؤسسون — ضمنيا — الى ان دراسة مقاصد الله وغاياته التي تتعلق بعالمنا غير منتج، لان الله حر حرية (لا سببية)، وبالتالي اذا كان خاضعاً لاعتبارات عقلية في تحديد المصلحة فالأحرى بنا الاحتكام الى هذه المعايير العقلية، واذا كان غير محتكم الى شيء فأفعاله غير متوقعة ولا جدوى من معرفة الآني منها، لأنه قد يزول بجديد ينسخه فجأة .

ان جميع هذه التأسيسات ما هي الا أوهام مبنية على قياسات مادية غير واقعية، اشرنا الى ضعفها وتناقضها مع الواقع العلمي الحديث ومع الأسس الفلسفية، وكذلك عدم انسجامها مع ظاهرة تواصل الله الفعلي مع مخلوقاته . كما هي إعادة تدوير لأفكار تعطيلية قديمة تهدف الى الغاء الله والشرعنة لأصنام جديدة بشرية .

المكونات الرئيسة للمعرفة العملية

المعرفة العملية – وفق التوصيف النظري العلماني – بمعنى ماذا يجب ان نفعل ولماذا لنسيّر شؤون حياتنا ؟، وهي في نظرهم في قبال المعرفة الدينية، أي انها المعرفة الوضعية، وهم ينبثقون عن ثلاثة أخطاء فكرية، ناشئة عن تأسيساتهم السابقة، والتي بيّنا وهمها . فهم افترضوا مسبقاً ان المعرفة العملية تقع خارج نطاق المعرفة الدينية (التي ترتبط بالبعد الانطولوجي بنظرهم)، كما افترضوا ان الدين غايته المعرفة النظرية بالله، لا الانسان، انسجاماً مع المبدأ السابق، والافتراض الأخير يقوم على ان الانسان قادر بصورة مستقلة على انشاء معايير أخلاقية عليا .

ورغم انهم يلجؤون في أحيان كثيرة لاستخدام أسس سياسية في التنظير الا انهم يعودون للمناقشة المنطقية المعيارية، والتي هي في الغالب مبنية على أساسين : نسبية المعايير الاخلاقية الكبرى – كالحرية – وعدم اطلاقها، وحركية النظم العملية، بمعنى انها تتغير وفقاً للمصلحة . وهما اساسان يناقضان مبانيهم المنطقية السابقة، التي تفترض حاكمية المعايير الكبرى على الله، الامر الذي كان يقتضي اطلاقها، والا كان المطلق محكوماً لما هو نسبي . فيما تعني حركية النظم العملية لإدارة حياة الانسان جعله حقلاً للتجارب،

وفي أحيان كثيرة تصيّره جرذاً للتجارب، عندما تتصارع هذه النظم بينها بعنف، او عندما يكون احدها في تطبيقه بالغ الخطأ .

كما ان تشخيص الغاية المعيارية الاسمى التي يجب ان تنتهي اليها حاكمية النسبية والتفاوت القائم بين مجموعة الغايات عند المفاضلة الاضطرارية سيكون خاضعاً لإرادات ورؤى شتى، تجعل وجود قيمة أسمى امراً مستحيلاً كما هو قائم اليوم .

وهذه النسبية الكامنة في القيم المعيارية، وكذلك في الانسان ذاته الذي تقع عليه وظيفة المفاضلة، تخرج بنا الى ضرورة وجود حاكمية اعلى واسمى ومطلقة، اسماها الدين (الله) .

ورغم ان بعض العلمانيين فرّق بين نوعين من الأسئلة الجوهرية، الأول مفاده (ما الذي يجب علينا ان نعمله)، وهو مرتبط بالنظم العملياتية، كالنظام البرلماني او الرئاسي ايهما اصلح، وكالاشتراكية والرأسمالية ايهما انفع، والثاني – وهو حاكم على الأول باعتباره المبدأ – والذي مفاده (ما الذي يجب ان نختار)، وهو مرتبط بالغايات، كالاختيار بين مصلحة الجماعة وبين مصلحة الفرد، والاختيار بين الحرية والعدالة، الا انه ابقى القرار خاضعاً لتأسيسات علمية اجتماعية او طبيعية تضعها مجموعة ما، وهي مهما بلغت من الحنكة والدراية تظل نسبية المعرفة، وبالتالي تجد من يخالفها،

ومن ثم يظل الصراع قائماً بين الأفكار والأشخاص . هذا من جهة، ومن جهة أخرى ان جميع هذه التأسيسات تُبنى وفقاً لقواعد قائمة على رؤى اما قديمة، وربما تكون ناشئة عن المعرفة الدينية في الأساس، او حديثة مبتكرة، لكنها غير قطعية وغير اتفاقية، فتكون بحاجة الى التجربة، والتي تعيدنا الى المخاطرة، مع ملاحظة ان جميع الأنظمة الوضعية عانت وتعاني التبديل والتغيير، الامر الذي يكشف انها ذات خلل كامن باستمرار، وبعضها اما مات كالشيوعية في اغلب دول العالم، او تم تغيير نموذجه حد التشوه كالشيوعية في الصين، او انه تسبب للكرة الأرضية بالدمار كالرأسمالية الأنانية، والتي هي عرضة للانهيار اليوم بسبب نموذجيها المصرفي والأخلاقي .

اما الخطأ الاخر الذي رافق هؤلاء العلمانيين في جميع طروحاتهم، فمزجهم بين حاكمية المعايير الأخلاقية للدين وبين توقف عجلة التطور الإنساني، وهما أمران عالجهما الدين ببصيرة، إذ لا تعني الحاكمية الأخلاقية تدخل الدين في تفاصيل المعمل الا بنحو عدم الاعتداء، فاذا أراد إنسان ما بناء مصنع سيارات مثلاً نجد ان الدين يعتبره امراً راجحاً يُثاب عليه الانسان، لكنّه امر مرجوح اذا استلزم إيذاء ملكية إنسان اخر، ولا يتدخل النص الديني فيمن

يكون على رأس إدارة هذا المصنع او نوعية العاملين فيه . ومن هنا فلا تعارض بين الحاكمية الدينية وبين الإدارة المدنية لعجلة التطور والحداثة، بل في أوروبا ذاتها كانت اغلب الجامعات الأولى من تأسيس الكنيسة، وكان الكثير من المفكرين النهضويين رجال دين، مثل الفلكيين (كوبرنيكوس) و (كيبلر) و عالمي النبات (اوتوبرونفلس) و (تيرنر) والفيلسوف والرياضي (ديكارت) والفيزيائي (نيوتن) والكثير جداً من مؤسسي الحضارة العلمية المعاصرة .

ولم ينجح هؤلاء العلمانيين مطلقاً في فصل المعرفة العلمية – السوسيولوجية والتاريخية والطبيعية الخ – عن المعرفة العملية – المشتملة على المعايير – رغم الجهد التنظيري الذي بذلوه . فهم وان اختلفوا مع المذهب الطبيعاني - الذي يرى ضرورة اشتقاق المعايير من المعرفة العلمية - نظرياً الا انهم رجعوا ووافقوه عملياً، كما يقول بعضهم (اذن، فدور المعرفة الاجتماعية والتاريخية، او دور المعرفة العلمية عموماً، ينحصر في تقرير الغايات المختلفة

المتاحة لنا في مجال الفعل السياسي – الاجتماعي – الاقتصادي وتقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق كل منها)[٤٣].

كما ان الافتراض النظري الذي يؤمن به هؤلاء بانفصال المعايير عن المعرفة العلمية يستدعي القول بعدم كون هذه المعايير بشرية اساساً، وانها اعلى واسمى من المعرفة ذاتها، بمعنى ان العقل الإنساني منتج على المستوى العلمي، لكنه مستهلك على مستوى القيم والمعايير، وان هناك اتصال للعقل بما هو اعلى قيمياً على نحو الاخذ لا العطاء، وليس ما يقوله الدين سوى ذلك. ولا أرى لهؤلاء – بعد رفضهم الأصل العلمي للمعايير – سوى الايمان بأصل فوقي.

في طبيعة المعرفة العملية

لأنّ بعض العلمانيين يؤسسون لتصرّف بشري صرف كانوا ملزمين برفض المذهبين المتعارضين (الطبيعاني، الذي يرى ان المعايير مشتقة من المعرفة العلمية التجريبية الوصفية) و (البصيرة العقلية، الذي يرى ان المعايير اقرب للشكل الرياضي للقوانين)، إذ يرون سمة – كان لابد ان يروها – مشتركة بين القضايا الخلقية والقضايا العلمية هي (اللاضرورة) منطقيا.

(٤٣) ضاهر / ص ١٢٤.

وهؤلاء يدركون ان المعرفة العلمية التجريبية وصفية تنبؤية، لا يسعها ان تكون مرجعاً معيارياً، لأنها ستعاني الظنية وتأثيرات الملاحظ، وهذه التأثيرات تتفاوت أهميتها وفقاً للمدرسة العلمية الحاكمة، اذا كانت تجريبية بحتة ترى للتفاصيل الطبيعية وجوداً مستقلاً، او كانت تؤمن بالوعي المطلق التأثير على نحو فيزيائي كما في المجال الكمومي، او انها بنحو الفينومينولوجية التي ترى علاقة ما معرفية بين الظاهرة والوعي .

واذا كنّا نرى واقعاً ان العلاقة بين الظاهرة الطبيعية والوعي علاقة فيزيائية وفقاً للآية الكريمة (وعلّمَ آدمَ الأسماءَ كلَّها ثمّ عرضَهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماءِ هؤلاء إن كنتم صادقين [٤٤])[٤٥]، الا أننا نرفض – كما يرفض المنطق – ان تنتج الأحكام الظنية أحكاماً معيارية، فالظنية تحتكم للمعيارية، فلا يجوز حينئذ ان تكون سابقة لها او دالّة عليها او منتجة لها، ومن ثم تظلّ الأحكام المعيارية – مهما بلغت المعرفة العلمية – خارج نطاق التجريبية .

---

(٤٤) الامر الذي يعني ان الله أوجد في آدم القدرة على تسمية الأشياء ومن وجودها نتيجة وعي آدم ذاته، ثم بعد هذا الوجود صارت الحاكمية للملائكة بنحو الحاكمية القانونية .

(٤٥) سورة البقرة / ٣١ .

يرى بعضهم ايضاً ان الانتقال من (ملاحظة ظاهرة الحدث الطبيعي) الى مرحلة (كيف) التفسيرية ثم الى (هل) التكرارية والتنبؤية يقودان حتماً الى المرحلة الأخيرة التي يبحث عنها الانسان من خلال العلم – بمعنى انها غاية العلم بحد ذاته لا انها الغاية المعرفية التي هي خدمة الانسان – والتي تتمثل في (لماذا) القانونية التي تقع في سقف الآلية الاستنباطية للعلم، وبالتالي يسع الانسان رسم الصورة الاشمل للظواهر من خلال العلاقات الرابطة بينها، ومن ثم إيجاد القوانين الكلية. وهذه (الكلية) – كما يراها بعض العلمانيين ونراها – مبنية على الملاحظات الجزئية والتكرار، بمعنى انها – وفقاً للمنهج العلمي الصارم – خاضعة لقياس الأدوات التجريبية المباشرة. وهنا سيواجه العلم، ومن ثم التأسيس القانوني له، مشكلة في العالمين (دون الذري = الكمومي) و (الفلكي)، الذين يستحيل ان تبلغهما ادواتنا التجريبية بنحو تام او شامل وبصورة كاملة. فهناك ما هي مسلمات علمية بحتة، كالاجسام دون الذرية مثل الميزونات والاجسام الفاعلة في الكون كالثقوب السوداء، لا يمكن مطلقاً للادوات العلمية الاقتراب من حقيقتها. لكن ربما يكون الجواب انها خاضعة للرياضيات الاحتمالية المجردة، وبالفعل هي كذلك، فكيف يمكننا القول حينئذ ان

الكليات تخضع للتكرار الجزئي، ونحن في مثل هذه الظواهر قد استعنا بالكليات لإثبات وجود جزئيات غير منظورة ؟!.

واذا كان بعض العلمانيين يريدون القول – كما هي إشاراتهم المباشرة في بعض نصوصهم – الى ان المنهج الاستنباطي للعلم قد يؤسس لحالة منطقية، تؤسس بدورها لحالة ابستامية، ومن ثم يسعنا الولوج – علمياً – لعالم المبادئ، فهو امر منقوض بما ذكرناه. وهو عند نقله الى عالم الأدبيات والسيسيولوجيا يكون اشد فقراً، إذ ليست الظواهر الاجتماعية حاملة لطابع القضايا الطبيعية، بل هي متحركة، فيما تكون الطبيعية ثابتة.

لكننا نناقش في اصل كون غاية العلم الوصول الى أجوبة (لماذا)، لأنها ليست سوى غاية وسيلية ايضاً، يبحث عنها الانسان لتوفير حالة معرفية دائمة وثابتة، تكون منتجة على الواقع العملي. فاذا كان (الدين) قد أجاب كل مفردات (لماذا) ما الذي يمنعنا حينئذ من الاستماع اليه، بمعنى انه لو أسس الى نتائج عملية، سيثبت العلم انها كانت كفيلة بتوفير حركة عملية للإنسان مسايرة لأنظمة الكون، بل الخليقة، الكلية وانها تقع في خانة النتائج العملياتية لأجوبة (لماذا)، دون تركيزه على التفاصيل المنطقية، التي تركها الله للاستنباط ربما، أي ان الدين – واقعاً – مرحلة (ما بعد

ابستامية)، لما لا يسعنا الاعتماد عليه، فنكون وفّرنا الجهد والوقت، وهذا لا يمنع قطعاً من بقاء المعرفة العلمية كمنهج ميكانيكي لصنع الواقع المادي خارج دائرة الانسان ذاته ككيان. إذ حين تكون احدى القضايا النصية الدينية صادقة، وهي ليست من نوع القضايا المنطقية التي تحتمل ان تكون صادقة او كاذبة، بل هي من نوع اخر خارجي نستطيع تسميته ب (الاعجازي)، والذي يعني انه غير مسبوق عملياً، وغير معني بتحقيق هدف آني قد يوحي بمنفعة المخبر، إذ ليس السامع الآني بقادر على اختبار صدق القضية، كالإخبار القرآني (أولم يرَ الذين كفروا ان السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما)[٤٦]، وقوله (ثم استوى الى السماء وهي دخان)[٤٧]، اللتين صارتا من مقتضيات العلم اليوم، وقوله (والجانّ خلقناه من قبل من نار السموم)[٤٨]، التي تضمنت الإشارة لاختلاف الطبيعية المادية للعوالم البُعدية، وقوله (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وألقى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ

(٤٦) سورة الأنبياء / ٣٠.

(٤٧) سورة فصلت / ١١.

(٤٨) سورة الحجر / ٢٧.

دَابَّةٍ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ)[٤٩]، ففي حديث رواه الحسين بن خالد قال: سألت الإمام أبا الحسن الرضا ((عليه السلام)): ما المقصود في قوله تعالى: (والسّماء ذات الحبك) قال: هذه السّماء لها طرق إلى الأرض، فقلت له: كيف تكون لها طرق إلى الأرض في الوقت الذي يقول سبحانه وتعالى: (رفع السّماوات بغير عمد) فأجابه الإمام: «سبحان الله، أليس الله يقول بغير عمد ترونها؟ قلت بلى، فقال: ثمّ عمد ولكن لا ترونها)[٥٠]، التي يقرّها فيزيائي مثل (ستيفن هوكينج [٥١]) بقوله (فلابد ان تشمل مجرتنا والمجرات الاخرى على كميات كبيرة من " مادة داكنة " لا يمكننا رؤيتها مباشرة لكننا نعلم انها لابد ان تكون هناك بناءً على التأثير الذي تمارسه قوى جاذبيتها على مدارات النجوم في المجرات الحلزونية، مثل مجرتنا درب اللبانة، فهذه النجوم تدور حول مجراتها بسرعة اكبر مما لو بقيت تظل في مداراتها تحت تأثير قوى جاذبية النجوم المرئية في المجرات فحسب . والى جانب

(٤٩) سورة لقمان / ١٠ .

(٥٠)الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل / ناصر مكارم الشيرازي / ج ٧ / ص ٣٣٠

(٥١) استاذ كرسي لوكاس للرياضيات في جامعة كمبريدج واحد اهم منظري نظرية الاوتار الفائقة.

ذلك فان معظم النجوم تشكل تجمعات، الامر الذي يمكننا من التنبؤ بوجود كثير من " المادة الداكنة " فيما بين المجرات في هذه التجمعات، وذلك بدراسة تأثيرها في حركة بعضها بعضا)[٥٢]. اذن ما الذي يمنع ان تصدق قضية أخرى تقول (وإن تطعْ أكثرَ من في الأرض يُضلّوك عن سبيل الله إن يتّبعون الّا الظنَّ وإن هم الّا يخرصون)، والتي تتعامل مع الجانبين الاجتماعي والسياسي، فتفيد – مع افتراض ان سبيل الله هو سبيل صلاح الانسان – الخلل في مبدأ (الأكثرية) السياسي، بسبب خلل اجتماعي، ناشئ عن خلل معرفي ذاتي.

وعند مناقشة بعض العلمانيين الفرق بين القوانين الشمولية والقوانين غير الشمولية يذهبون إلى أنه حتى هذه القوانين الشمولية العاملة في الطبيعة - كتمدد الأجسام بالحرارة - غير ضرورية منطقياً، بمعنى أنها قابلة للصدق والكذب من حيث المبدأ الافتراضي، أي أنها حتى تثبت تحتاج إلى ظواهر استقرائية عديدة ومتكررة، الأمر الذي يعني أنها حتى وان كانت صادقة في النهاية إلا أنها كانت قابلة للصدق والكذب مبدئيا.

(٥٢) تاريخ اكثر إيجازاً للزمن / ستيفن هوكينج / ترجمة د. احمد عبد الله السماحي - د. فتح الله الشيخ / دار العين للنشر / ص ٧٤.

والمناقشة هنا لابد أن تكون اولاً في ان هؤلاء اسقطوا بهذا الرأي نظريتهم في استقلالية العقل البشري، اذ انه لو كانت القوانين الكلية مشككة منطقياً فستكون المعرفة البشرية - التي تحتاج إلى سقف معياري وهو هنا مستنبط عن القناعات العلمية - جائزة منطقياً، لا أنها ضرورية، فتكون مدعاة للاختلاف والتناقض، لترجع بنا إلى الحاجة المعيارية الفوقية .

اما كون هذه القوانين ضرورية منطقياً، فهي كذلك على مستوى العالم المادي، بعد ثبوتها، إنما يكون اعتقادنا القبلي هو المشكك منطقياً، اذ لم تكن أدواتنا المعرفية قد قررت بعد وجود هذه الحقيقة الكليانية، وهذا التشكيك المرتبط بنا لا يدفع كون القانون الكلياني موجوداً واقعا . فتكذيبنا لحقيقة تمدد الأجسام بالحرارة لا يبطل هذا الظاهرة، لكنها هي - بتحققها المتكرر - تثبت خطأ اعتقادنا، وبهذا تكون هي من حيث الأصل حاكمة على اعتقادنا .

اما رؤية بعضهم ان على المسلم او المسيحي الالتزام بانعدام الضرورة المنطقية لهذه القوانين، لأن افتراض ضرورتها يحتّم بطلان الاعتقاد بالحرية الكاملة والقدرة التامة لله، باعتبار أن عملها يحد من إرادة الله لو شاء التغيير المفاجئ - كقضايا الإعجاز - وان القول بقدرة الله على أبطالها ساعة يشاء يحتّم عدم ضرورتها، فهي

رؤية مبنية وهم كبير وخطأ فادح، اذ هم يفترضون ضمناً امتزاج الله مع عالم المادية، بل هم يفترضون ماديته، كما أنهم يحسبون ان (الفعل الصوري) هو من أفعال الله، فيما ان الحقيقة كون الفعل في عالم المادة للماديات ذاتها، لا لله، وبالتالي فالقوانين حاكمة على عالم المادة، لاختصاصه بالفعل الصوري.

اذن لماذا يسعى هؤلاء للتشكيك بالضرورة المنطقية للقوانين الكليانية ؟ والجواب ان هناك سببين، أحدهما ابستامي والآخر انطولوجي، والأول يريد من خلاله هؤلاء الاستعانة ب (لا ضرورة القوانين الطبيعية) العاملة في مجال ثابت لإثبات ان لا ضرورة للقوانين العاملة في مجال متغير - بنظرهم - كعالم الإنسان الاجتماعي، ومن ثم هي لا تحتاج إلى رؤية كليانية فوقية، اما الثاني فثبوت وجود القوانين الكليانية يعني ثبوت مصدرها الكلياني، الذي هو الله، وما دامت قوانينه تتدخل على المستوى الطبيعي فلماذا لا تتدخل على المستوى الإنساني ! وهذا ما لا يريده أمثالهم.

وبالطبع ان جميع ذلك مبني على تأسيسنا السابقين من موافقة (دي كوسا) و (ديكارت) ان ادواتنا المتناهية لا يسعها ادراك كنه اللامتناهي، سوى وجوده الذي يستدل عليه به لبساطته وبديهية

حقيقته . وكذلك ماهية وجودنا الظلي غير المسانخة لوجود الله، ومن ثم ضبابية العلاقة بين الوجودين .

لكنّ ذلك كله لا يمنع من المناقشة في اصل طرح هؤلاء العلمانيين حول ان ثبوت ضرورية القوانين الكلية يستدعي الحد من القدرة التامة لله، او ان تعطيلها يقتضي اللاضرورة المنطقية، من حيث هو كلام بحت، لا من حيث هو الواقع .

اذ ان التصرف بالقوانين على نحو التعطيل بحد ذاته لا يلزم منه ارتفاع ضرورتها المنطقية، لأنها لازالت حاكمة على الطبيعة، اما في اللحظة التي تُعطّل فيها فهي لحظة إلهية تفيد الحرية المطلقة كما تفيد الاعجاز لو ثبتت . بمعنى ان الضرورة مثبتة بالله ومرفوعة بالله، اما من حيث الانسان فهي حاكمة على الدوام، أي انه لا يستطيع ب (علم المنطق) الغاء واقعها الوجودي . اما اذا قال البعض ان النتيجة واحدة عملياً ومنطقياً، وان هذه القوانين قد تم نقضها، فنقول ان هذا النقض من خبير مضمون، وان هذا التغيير احتكم قطعاً لقوانين اعلى، ومن ثم لا يملك الانسان ان يكون خبيراً مضموناً، وهو في اقصى ادواته الاستنباط من الجزئيات، كما انه لا يملك معرفة القوانين العليا التي تنفع لجعلها معياراً لما هو ادنى منها

ورغم ان المناقشة الأخيرة ليست سوى جدلية، الا ان هذا الافتراض يستدعي – بناءً على تأسيس بعضهم في مقاربته بين القوانين الطبيعية والاجتماعية – ان تكون الحاكمية أيضًا لقانون اجتماعي اسمى . وبالتالي نرجع دائماً وابداً الى الله كلما حاولنا التخلص من حاميته . بل ان انتظام العلاقات المنتظمة الظواهر – اتساقاً مع القوانين – ربما يكشف عن وجه اتساق اعظم يتجه نحو البساطة المطلقة . والبساطة – بحسب العلم – من مقتضيات النظرية العلمية القويمة ومن دلائل جمالها، فيكون انفلات القوانين الاجتماعية عن ركب هذا الاتساق العظيم امراً منكرا .

ومن ثم لم ينجح هؤلاء العلمانيون في الخروج بالنتيجة التي أرادوها من ان القضايا العلمية الكبروية والصغروية جائزة منطقياً، الا على مستوى الوهم في الافتراض، إذ هي جائزة تخيّلاً، لكنها حاكمة حد الضرورة واقعا .

طبيعة المعرفة الأخلاقية

ان العلمانيين عند انتقالهم لبيان طبيعة المعرفة الأخلاقية يكونون ضحية لافتراضاتهم الواهمة السابقة، سواءً وافقوا جماعة (المذهب الطبيعي) في الاخلاق نظرياً ام لا . فمقتضى تأسيسهم هنا ان المعرفة الإنسانية استنباطية، وبالتالي لن تخرج المعرفة الأخلاقية

عن هذه الدائرة، وبما ان المعرفة الاستنباطية تعتمد الأدوات العلمية، فالمعرفة الأخلاقية بالنتيجة جائزة منطقياً، بمعنى لا ضرورية .

وقد يلجأ هؤلاء – وهي النتيجة العملية لمحاولتهم التنظيرية – الى تطوير المنهج (المذهب الحدسي)، والذي يرى إمكانية ادراك صفات غير تجريبية كالأخلاق، عن طريق ملكة سموها (الحدس)، والتي لا تعدو (الفطرة)، او (تجلّي نور الله)، في الأدبيات الدينية، لكنهم لما كانوا لا يستسيغون (الدين)، وقد وجدوا انفسهم يوافقونه عملياً، أسسوا كالعادة تعبيراً لفظياً لا دينيا . أي انهم يجدون قضايا قبلية حاكمة على المستوى الأخلاقي، لا يمكن ان تخضع للدائرة التجريبية .

ولان هؤلاء يدركون خطورة ان تكون هناك قضايا أخلاقية قبلية بنحو الضرورة المنطقية على المنهج اللاتأليهي أرادوا الخروج من هذا الاختناق العلماني دون الوقوع في شرك الانفلات الفلسفي الذي يوجده المذهب الطبيعي . فحاولوا جاهدين اثبات لا ضرورتها، باستخدام أدوات استنباطية واستدلالية، فانزلقوا دون شعور الى تأسيسات المذهب الطبيعي ! .ونجدهم يقولون (اذن، ان الحكم الأخلاقي " ان الواجب الفعلي في وضع معطى هو كذا

وكذا " ليس ضرورياً بل جائزاً منطقياً، لأنه كان ممكناً منطقياً الا يكون حكماً صادقاً فيما لو لم يكن الوضع المعطى له السمات التي اتفق انها له)[٥٣].

وهم لم يسعهم – بسبب منهجهم العلماني المتشدد – فهم مقاصد المدرسة الحدسية، في ان وجود عارض امام تطبيق المبدأ الأخلاقي لا ينفي معياريته المطلقة، بل يمنع من الاحتكام لهذا المعيار آنياً . كالصدق الذي هو معيار أخلاقي، قد يواجه مشاكل عملية، لكنه لا يفقد قيمته المعيارية، لذا يعود بزوال العارض الى كونه قيمة عليا في الاخلاق، ولو كان لا ضرورياً لما كان يلزم العود اليه . بمعنى ان الحال الأمثل للبشرية ان تكون صادقة، أي انها في الوضع المثالي تتعامل بالصفة الأخلاقية المعيارية، الا ان تشوّه المجتمع فكرياً او تربوياً قد ينزل به الى التعامل بالصفات اللامعيارية، كجزء من خصائص التشوّه .

ولما كنا جميعاً نريد للمجتمع الحياة المثالية فإننا نسعى لثبوت الصفة المعيارية . ومن هنا لا يمكن ان نتوقع تعارضاً بين الصفات المعيارية اذا كان المجتمع مثالياً، فيكون المثال الذي ضربه البعض

---

(٥٣) ضاهر / ص ١٥٧

عن إمكانية تعارض صفتين مثل (تحقيق المنفعة) و (العدالـة) – اذا افترضنا انهما معياريتان – لا يمكن تصوره الا في مجتمع مشوّه. ومن أوضح مظاهر التشوّه عدم استطاعته الاتفاق على سقف معياري لصفة مثل (العدالة) او (المنفعة). فنعود ملزمين – كما في السابق – للاستعانة بخبير معياري، هو الله.

ورغم إقرار شخصية علمانية مهمة مثل عادل ضاهر بالحاجة الى هذا المبدأ الأخلاقي النهائي للاحتكام اليه في صفحة ١٥٨ من كتابه، الا انه يراه ليس ضرورياً ايضاً، بل ناشئاً من واقعنا البشري وحسب. وهذا المنطق ليس مستغرباً منه بعد تناقضه الصارخ في تعيينه لأسباب تثمين البشر للقيم الأخلاقية المعيارية بقوله (ولكن تثمينهم لهذه الأشياء ليس امراً تفرضه قوانين المنطق، بل قوانين الواقع)[٥٤]، فبغض النظر عن تأسيساته، الا ان هذه المبادئ لو كانت تخضع لقوانين الواقع لكان شكلها مختلفاً وقبيحاً اليوم.

وإذا كان احد (الطبيعيين) يرى ان تحقيق (اللذة) غاية أخلاقية فلا مانع منطقي من جعل (الأفيون) وسيلة شرعية، حتى وان تم التنظير لمفهوم (اللذة) بتراكيب لفظية أسمى فسيكون هناك على

(٥٤) ضاهر / ص ١٥٨

الدوام من يختلف ويجد تبريراً نظرياً للشرعنة، لا سيما عند استخدام المفردات السوسيولوجية والأنثروبولوجية من قبل الطبيعي . وهو امر تحقق واقعاً في أوربا بتقنين بعض أنواع المخدرات بشروط كمية ونوعية .

الامر الأخير على هذا المستوى مرتبط بالمضمون الجذري الذي يجوز من خلاله تعيين ان القضية الفلانية يمكن خضوعها للمنطق ام لا . بمعنى انه يتعلق مثلاً ب (حدود المِلكية)، أي ما الذي يجعل للإنسان حق تملّك كذا وانعدام هذا الحق في كذا الأخرى ؟ . فاذا اردنا ان نستخدم مثال أننا احياناً نعتبر حق فلان من الناس فعل كذا، وبالتالي يصبح منع الآخرين له عن أداء هذا الحق (فعلاً لا اخلاقياً)، اذن ما هو المعيار الذي جعل لفلان حقاً في فعل كذا دون سواه ؟ هل هي (اليد) و (الحيازة)، ومن ثم يكون للبعض الحق في حيازة ما يستطيعون، حتى وان بلغت نصف مساحة او ثروات الكرة الأرضية !، وبالتالي حقوق التصرف وفقاً لحجم هذه المساحة، والتي قد تكون متضمنة لبعض التأثيرات على حقوق ناس اخرين، كمصادر المياه . ام القوة، حيث ان هناك من البشر من هو بحاجة الى موارد اكبر لتمتعه بالقدرة على صرفها، فيما اذا اعتمدنا مبدأ المساواة مثلاً سنضع موارداً إضافية لمن لا يحتاج

اليها، بحرمان صاحب الحاجة الآنف من حق منطقي بزيادة موارده لزيادة حاجته . وما الذي يجعل للدولة حق الملكية، هل هي الأصالة ام التنازلات والتفويضات الفردانية ؟ ثم ماذا لو الغى احد الأفراد تفويضه او تنازله – في حال كانت الحيازة هي مبدأ الملكية – هل يمكنه الانسلاخ عن نظام الدولة ؟! ما الذي أعطى الانسان حقاً حيازياً على الأرض ؟ هل هو من أعطى لنفسه هذا الحق، وماذا لو رأى إنسان آخر ان الحيازة باطلة، هل يتساقط الحقان عند التعارض ام ماذا ؟ ماذا لو رأى شخص جائع ان له حق الشبع واعتدى على ممتلكات عامة، ثم رأى شرطي ما ان له حق اعتقاله، أي منهما يكون منعه أداء حقه فعلاً لا أخلاقيا ؟ . المعنى ان هناك قضايا هي التي منطقت المنطق وأسست للأبستامية الاتفاقية، هي أصول كبرى متفق عليها او مختلف فيها، عندما نريد الاعتقاد بإمكانية البشر التقنينية، تعيدنا مرة أخرى لضرورة وجود حاكمية خبيرة وغير منحازة .

ثم ان هناك قضايا من قبيل (والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسّا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير ۞ فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسّا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ذلك لتؤمنوا بالله

ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب اليم)[٥٥] نعلم ان الله الغني العليم الخبير الحكيم جعل لها احكاماً بما يناسب واقع الانسان البُعدي والسيسيولوجي، ربما لو انفقنا الكثير لن ندرك الغالب من جوانبه، لأننا لا نكاد نراه مشكلة اساساً من ناحيتنا البشرية.

واذا كان بعض العلمانيين الفلسفيين لا يتبنى – نظرياً – نظرية التطور، فهو ملزم وفق مبانيه المنطقية والأبستامية التي أسس لها او اعتمدها، لا سيما مساهمة العمليات الاستنباطية في صياغة ما للمفاهيم الأخلاقية المعيارية، وبالأخص الاعتماد على المؤسسة العلمية، بالتزام كون الانسان حلقة ناقصة التشكل في هذه السلسلة التطورية، باعتبار ان التفسير التطوري هو التفسير الرسمي للغالب من هذه المؤسسات، وبالتالي هو لا يملك بالنتيجة الا ان يكون ممتنعاً عليه القياس المعياري. نعم، نحن ندرك – كما بعض العلمانيين – ان هذه النظرية غير مقومة علمياً، وانها صدى لرغبة ايدلوجية رسمية، استعانت بعلم التصنيف وأعادت تدوير مفاهيمه بشكل سطحي، لذا هي مفروضة بقوة القانون الحكومي لا القانون

(٥٥) سورة المجادلة / ٣-٤

العلمي في اغلب البلدان، الا انها احدى مفردات المؤسسة العلمية التي كما يرى بعضهم ان من مسؤوليتها رفد العقل النظري .

أطروحة ابستمولوجية علمانية

ينطلق بعض العلمانيين من منطقة خاطئة للتحقق من مستوى حاجة المعرفة العملية للمعرفة الدينية، إذ يفترضون ان المعرفة الدينية تشترط معرفة الله في مقاصده وافعاله وطبيعته كقبلية معرفية من الضرورة ان تسبق حركة الانسان القاصر بطبيعته لتأسيس مبانيه الدنيوية . وهم لم يكونوا مخطئين لأسباب مستجدة، بل لأنهم أسسوا – كم عرفنا سابقاً – الى كون المعرفة الدينية الضرورية منطقياً او ابستامياً ما هي الا المعرفة النظرية الانطولوجية البحتة بالله . وقد عالجنا هذه التأسيسات هناك، وقلنا انها واهمة، لان المعرفة الدينية لا تقدم لله الغني شيئاً، لكنها ضرورية من حيث الانسان لرفع جهالته بأبعاد محيطه الصغير او الكبير، من خلال حكيم خبير .

ان الإشكال الأكبر الذي يطرحه بعض العلمانيين العرب يتمثل بقولهم (اذا كانت المعرفة الدينية – وهي عنده مرتبطة بالله بصورة انطولوجية – ضرورية منطقياً، فاشتقاق المعرفة العملية – التي هي جائزة منطقياً – امر غير ممكن منطقياً، لان " الضرورة المنطقية صفة وراثية " بمعنى ان الضرورة يجب ان تسري الى الجائز، وهذا

قطعاً يجعله ضرورياً، وهو امر غير ممكن) . ان هذا الإشكال باطل منطقياً ايضاً، وباطل انطولوجياً، فمن حيث المنطق اذا كانت المقدمات تقول ان كل موجود من مادة وفعل قد وجد بالله، وان الله ضروري الوجود كما افعاله وصفاته، وان الموجودات غير ضرورية منطقياً، اذن تكون النتيجة المنطقية ان (غير الضروري) مشتق من (الضروري)، اما انطولوجياً فهو هو ذات الاستدلال المنطقي لكن يصلح هنا أيضًا، إذ كل الوجود (الإمكاني) مشتق من (واجب الوجود) .

من ثم لا تصلح استدلالات هؤلاء لإيجاد موانع منطقية بين المعرفة العملية والمعرفة الدينية، الا اذا انكروا وجود الله، او انكروا وجودنا . وبالتالي هم ملزمون بالانتقال لمحور اخر يتمثل بالسؤال (هل العلاقة بين المعرفتين الدينية والعملية ضرورية ؟) . إذ وقعوا في الوهم خلال الاستدلال على العلاقة بين صدق المقدمات المنطقية وصدق النتيجة عندما رأوا إمكانية وجود مقدمة كاذبة مع نتيجة صادقة، وقد ضرب بعضهم مثالاً لهذه الفرضية بالشكل التالي (كل سعدان كائن عاقل، كل إنسان سعدان، والنتيجة كل إنسان

كائن عاقل)[٥٦]، وهذا المثال فاسد، لان المقدمتين ليستا مرتبطتين بالنتيجة، لا انهما كاذبتان فقط . فالقضية المنطقية التي اذا كانت مقدمتها صادقة تعطي نتيجة صادقة، وكذلك التي تكون مقدمتها كاذبة تعطي نتيجة كاذبة، هي التي يكون للمقدمة والنتيجة فيها علاقة موضوعية . فاذا قلنا مثلاً ان كل معدن يتمدد بالحرارة، والحديد معدن، اذن الحديد يتمدد بالحرارة، نرى انه بصدق المقدمتين صدقت النتيجة دائما . اما اذا قلنا ان كل معدن يتمدد بالحرارة، والوهم معدن، اذن الوهم يتمدد بالحرارة، كانت النتيجة كاذبة دائما . لماذا لان هناك مشترك موضوعي دائم بين المقدمة والنتيجة . بمعنى ان هناك شرطاً لتكون القضية منطقية، سواءً كانت صادقة او كاذبة، هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول من جهة، إذ لا يصح الحمل بين المتباينين إذ لا اتحاد بينهما، ولا يصح حمل الشيء على نفسه، إذ الشيء لا يغاير نفسه[٥٧] . وليس الاتحاد لفظي عشوائي، بل معنوي مفهومي . وفي مثال الحرارة والحديد كانت هناك علاقة مفهومية بين المعدن والتمدد، فيما في مثال أولئك

(٥٦) ضاهر / ١٦٣ / بتصرف

(٥٧) خلاصة المنطق / عبد الهادي الفضلي / مؤسسة دار معارف الفقه الإسلامي / ٢٠٠٧ / ص ٩٩

العلمانيين كانت العلاقات غير متحدة، إذ هناك علاقتان : الأولى بين الإنسانية والعقل، والأخرى بين البهيمية والعقل . ففي القضايا المنطقية قد يختلف الموضوع او المحمول لكن تبقى العلاقة المفهومية ثابتة، ليرتكز العقل الى معنى فكري، غير ان غياب او تعدد العلاقة المفهومية مع تعدد الموضوع والمحمول يحيل الكلام الى قضية لا منطقية، أي لا فكرة فيها .

ان انطلاق أولئك من المقدمتين الخاطئتين القائلتين بان المعرفة الدينية مرتبطة دائماً بواجب الوجود وان المعرفة العملية إمكانية تعطيانه نتيجة خاطئة دائماً هي استحالة اشتقاق المعرفة العملية من المعرفة الدينية، لان المعرفة الدينية – وان كانت تتمحور حول الله باعتباره الوجود الحقيقي – الا انها تتعامل مع خرائط وماهيات إمكانية دائماً، بل ان مقتضى نزول الشرائع من الواجب الى الممكن هو وجود علاقة حتمية بين العالمين . فمنطقياً ان الخالق المطلق لو لم يرَ هذه العلاقة ضرورية – من حيث الانسان – لما انزل الشرائع، فهو لا يعبث، وحاشاه .

اما من حيث السؤال الثاني – وهو سؤال عملي يستفيد من التجريبية – هل ان المعرفة الدينية ضرورية العلاقة بالمعرفة العملية ؟ فالجواب يكون من جهتين : الأولى من حيث الكينونة، بمعنى ان

المعرفة العملية هل تولد في رحم المعرفة الدينية ؟ وبمقتضى السياق التاريخي (نعم)، الا اذا قلنا ان ولادة المعرفة البشرية في مهد الحضارات التوحيدية الكبرى – كالعراق الابراهيمي واليونان الارسطية والافلاطونية والبلدان المسلمة في عصر الدولة الإسلامية وأوروبا بعد المسيحية – كانت مصادفة، او قلنا ان الغالبية العظمى من رجالات الحركة العلمية البشرية كانوا موحدين او لاهوتيين بمعنى من المعاني كانت مصادفة ايضاً، وان تأسيس الجامعات والمدارس الأكاديمية عُرف في هذه البقاع وعلى يد الرجال ذاتهم كانت صدفة أخرى نعم، جميع ذلك لا يمنع ان تكون المدارس العلمية الوضعية قد نمت في كثير من الأحيان الى جانب هذه المدارس اللاهوتية، الا انها نشأت نتيجة العقل الجدلي والعلمي الذي أوجدته المدارس الدينية، كما مثاله الواضح في الجامعات التي أنشأتها الكنيسة وأسست لعصر النهضة الأوروبية .

من جهة ثانية، حتى اذا تنزلنا وافترضنا جدلاً ان المعرفة العملية ممكنة وضعياً ومستقلة في ظهورها، فهي بحاجة الى سقف معياري ديني لا شك، والا كانت وسيلة دمار شامل في ظل صراع الانانيات البشرية . وقد يجيب البعض ان هذه المعيارية الضابطة من الممكن ان تكون مستقلة عن المعرفة الدينية هي ايضاً، وجوابه ان هذه

الامكانية غير منطقية، لأنها ستكون حينئذ ناشئة عن ذات الجزئيات المراد ضبطها، فكيف تكون حاكمة عليها، اذا قلنا بإمكانية توفر هكذا معيارية غير ناقصة ابستامياً من الأصل .

وفي سلسلة اخطائهم المتكررة والمتسببة لهم بمشكلة مفهومية يجد أولئك ان المعرفة العلمية تتبع منهجاً نسقياً قائماً على الاستنباط، الامر الذي يمنعها من الاتساق مع المعرفة الدينية ذات النظرة الكلية . ان هذه الرؤية باطلة لاعتبارين : الأول ان المعرفة الدينية لا تمنع من الاستنباط باعتباره وسيلة عقلية تقرّب الانسان من المعرفة الكلية، لكنّ المعرفة الدينية توفّر الأطر الكليانية للمعرفة العلمية، كما في قوله تعالى (وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون)[٥٨]، وقوله عز وجل (ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)[٥٩] . وقد تكون المعرفة الدينية تضمنت فعلياً مجمل المعرفة العلمية، لكنّ الاقصاء المتعمد

(٥٨) سورة الجاثية / ٤ .

(٥٩) سورة البقرة/ ١٦٤ .

لترجمان النصوص الدينية المتمثل بالأوصياء عليهم السلام منع من تفعيل ما جاءت به المعرفة الدينية، كما في قول علي بن ابي طالب (عليه السلام) لكميل بن زياد النخعي (ها هنا لعلماً جمّاً - وأشار بيده الى صدره)[٦٠]، ومقتضى إقرار عالم مثل جابر بن حيان انه اخذ عن (سادات) كما في رسائله، وبمقتضى ان لدى هؤلاء السادات من الاوصياء جواباً لكل سؤال، عن المفضل بن عمر عن ابي عبد الله (عليه السلام) (وانّا ورثنا محمداً وان عندنا علم التوراة والانجيل والزبور وتبيان ما في الألواح . قال قلت ان هذا لهو العلم . قال ليس هذا هو العلم، ان العلم الذي يحدث يوماً بعد يوم وساعة بعد ساعة)[٦١] .

اما قول بعضهم ان وظيفة الدين هي هداية الانسان لمعرفة الله، فمع تأسيسنا سابقاً ان الله غني عن هذه المعرفة، وبالتالي هي مثمرة للإنسان وحسب، وان المعرفة العلمية ترتبط بتفاصيل بشرية بحتة، فان هذه المعرفة العلمية ذاتها قد تكون باباً مشّائياً للهداية، كما في قوله تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم

(٦٠) نهج البلاغة / شرح ابن ابي الحديد

(٦١) الكافي / الكليني / كتاب الحجة / باب ان الائمة ورثوا علم النبي وجميع الأنبياء والاوصياء الذين من قبلهم

انه الحق)[٦٢] . فربما وقع هؤلاء – كما الواضح جداً من أطروحاتهم – ان المعرفة الدينية مصدرها الوحيد هو (الوحي المباشر)، الكلاسيكي في الذاكرة البشرية، بمعنى ان هناك مَلَكاً يتحدث الى نبي، ورغم أننا لا نعلم حقيقة هؤلاء الملائكة، فربما معرفة ماهيتهم ترفع هذه الصورة الكلاسيكية عن مصادر المعرفة الدينية، الا ان المعرفة الأخيرة لها مصادر أخرى، كما في قوله تعالى (واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون)[٦٣]، وقوله تعالى (واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه فاذا خفتِ عليه فالقيه في اليمّ ولا تخافي ولا تحزني انّا رادّوه اليكِ وجاعلوه من المرسلين)[٦٤]، إذ ان الإيحاء الإلهي لا يقتضي شكلاً واحداً للمصدر، فتكون المعرفة الاستنباطية جزءاً من الوحي وبالتالي المعرفة الدينية، وكم من واحد من العلماء قادته الصدفة لاكتشاف غيّر من واقع البشر كالبنسلين وفرن المايكروويف والبلاستيك والاشعة السينية . ان هذا هو المعنى المنطقي لاحتواء المصادر الدينية على نصوص علمية سبقت الاكتشافات الحديثة، لا

(٦٢) سورة فصلت / ٥٣

(٦٣) سورة النحل / ٦٨

(٦٤) سورة القصص / ٧

كما يرى بعضهم (ان هـذه النصـوص – حتـى وان تضـمنت مـواداً علمية – فهي لا تعطي معرفة علمية)، وهي رؤية - كما هو جلـي - غير منطقية .

وبناءً على هذا التأسيس يمكـن ردّ أطروحـة هـؤلاء ان المعرفـة العلمية (الفيزيقيـة) لا تـرتبط بالمعرفـة الدينيـة (الميتافيزيقيـة)، لان قضايا الأخيرة دائماً صادقة لا تحتاج الـى معرفـة الواقـع . إذ أننـا لا يمكننا اعتبار قضية مـا انهـا (فـوق الفيزيقيـة = ميتافيزيقيـة) دون ان نعرف ما هي القضايا (الفيزيقية) .

وبما سبق ايضاً – والاستعانة بالحقيقة التاريخية – يمكننا التأكيد على بطلان ادعاء بعض العلمانيين (أننـا كبشـر امكننـا انتـاج معرفـة علمية مستقلة عن النص الديني، لا سيما في العصـر الحـديث) . إذ هن هنا يستعينون بواقـع تـاريخي اسـتقرائي لتقـديم فـرض منطقـي يتمثل في الامكانية العملية لإنتاج معرفة علمية دون أسـاس دينـي . والحقيقـة ان الواقـع التـاريخي يكشـف عـن امـرين : ان تأسيسـاتنا المنطقيـة العقليـة كمجموعـة بشـرية نشـأت عـن رحـم المؤسسـة الدينية، وان الغالبيـة العظمـى مـن واضـعي أسـس التـاريخ العلمـي الحديث كانوا من طلبة المعاهد الدينية ككوبرنيكـوس وجـابر بـن حيان، او وضعوا كتبهم لأسباب لاهوتية كنيوتن .

وهـذه الأسـس التنظيريـة – الممتزجـة بـالواقع العملـي – نافعـة لمناقشة الرؤية العلمانية حول الإمكانية المنطقية في اشـتقاق معرفـة أخلاقية من المعرفة الدينية . فهم - بعد إقرارهم النسـبي للإمكانيـة هنا – يرجعـون الـى قضـية التعـارض بـين الضـروري مـن المعرفـة الدينية واللاضروري من الشق الأخلاقي للمعرفة العملية، وهو كمـا عرفنا امر باطل . لكننا نضيف ان هؤلاء يدمجون بين قضايا فلسـفية وبين قضايا منطقية، فيقيسون الضـروري المنطقـي بقيـاس الواجـب الفلسـفي، كمـا يقيسـون اللاضـروري المنطقـي بقيـاس الممكـن الفلسفي، وهو امر فيه خلط .

ان هناك واقعـاً يقتضـي الاستسـلام لـه – بالاقتضـائين المنطقـي والفلسفي – هو ان الله أوحى فعلاً لعباده معرفة أخلاقية معيارية، الا اذا شاء هؤلاء المناقشة في اصل وقوع الوحي، وهو امر اخر .

الامر الأخير، ان بعضهم يفترض – كأساس لفكرتـه ومنطقـه – ان الله في أوامره خاضع للعقل . فاذا كان هؤلاء يقصدون به العقـل الإنساني تكون القضية الافتراضية باطلة، لان الواقع الظاهري للعقل – وهنا نستخدم لغـة تجريبيـة للاحتجـاج علـيهم – يقضـي بوجـود اختلاف معياري، وبالتـالي تكـون القضـية (الله خاضـع للعقـل ﴿ العقـل مختلـف = الله معيـاري) كاذبـة . والبـديل يكـون امـا ان الله

خاضع لعقل فوقي معياري، وهنا نرجع الى حاكمية فوق إنسانية، وبالتالي هي دينية بمعنى من المعاني، او ان الله لا يخضع للعقل، فتكون ذات النتيجة .

ولو تنزلنا مع هذا البعض – وهو امر غير ممكن فلسفياً ومنطقياً – ووافقناهم على إشكالهم الذي يقضي باستحالة إيجاد معرفة أخلاقية معيارية مطلقة، اذا ما تم الانتباه لتفاصيل الحركة البشرية، فإننا نكون امام قضية استقرائية، تنتج السؤال التالي : هل توفّر (العلمانية) بديلاً اخلاقياً مطلقاً ؟ او على الأقل افضل مما يوفّره (الدين) ؟ . ان الجواب حتماً يستقرأ تفاصيل التجربة الاجتماعية والسياسية البشرية، في التطبيقين الديني والعلماني، ونقصد بالدين ما كان الهياً فعلاً، لا ما حمل عنواناً دينياً حتى على نحو الانقلاب العسكري كالملكية الأموية والعباسية والكنيسة الكاثوليكية في أوروبا . ومن هذه التطبيقات نخرج بحقيقة ان الأنبياء وحواريهم تمتعوا بمستوى عالٍ من الاخلاق العملية الفردية والمؤسساتية، وانهم وحدهم من نقل شعوباً بربرية متوحشة او تجمعات اعرابية صحراوية الفكر الى مصاف الحضارات الكبرى، وعلى المستوى الفردي وصف علي لرسول الله (خاتم النبيين أجود الناس كفا، وأجرأ الناس صدرا، وأصدق الناس لهجة، وأوفى الناس ذمة،

وألينهم عريكة، وأكرمهم عشرة، من رآه بديهة هابه، ومن خالطه أحبه، يقول ناعته : لم أر قبله ولا بعده مثله)[٦٥]، وذكر أبو عمر بن عبد البر في كتاب الإستيعاب هذا الخبر (قال معاوية لضرار الضبابي يا ضرار صف لي عليا قال اعفني يا أمير المؤمنين قال لتصفنه قال أما إذ لا بد من وصفه فكان و الله بعيد المدى شديد القوى يقول فصلا و يحكم عدلا يتفجر العلم من جوانبه و تنطق الحكمة من نواحيه يستوحش من الدنيا و زهرتها و يأنس بالليل و وحشته و كان غزير العبرة طويل الفكرة يعجبه من اللباس ما قصر و من الطعام ما خشن كان فينا كأحدنا يجيبنا إذا سألناه و ينبئنا إذا استفتيناه و نحن و الله مع تقريبه إيانا و قربه منا لا نكاد نكلمه هيبة له يعظم أهل الدين و يقرب المساكين لا يطمع القوي في باطله و لا ييئس الضعيف من عدله و أشهد لقد رأيته في بعض مواقفه و قد أرخى الليل سدوله و غارت نجومه قابضا على لحيته يتململ تململ السليم و يبكي بكاء الحزين و يقول يا دنيا غري غيري أ بي تعرضت أم إلي تشوقت هيهات هيهات قد باينتك ثلاثا لا رجعة لي فيها فعمرك قصير و خطرك حقير آه من قلة الزاد و بعد السفر و

---

(٦٥) السيرة النبوية / ابن هشام / ذكر الاسراء والمعراج / وصف علي لرسول الله

وحشة الطريق فبكى معاوية و قال رحم الله أبا حسن كان و الله كذلك فكيف حزنك عليه يا ضرار قال حزن من ذبح ولدها في حجرها)[٦٦] . وفي الجانب العلماني كانت النتائج العملية أمثال وستالين وهتلر وكيم جونغ ايل وبوش وتاتشر والأنظمة القمعية العربية والصهيونية الدموية . بل حتى الكنيسة الكاثوليكية وحليفتها الملكية في أوروبا كانت علمانية في جانبها السياسي (ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)، لكنها فقط كانت من الجهة العلمية والأكاديمية تخضع لأسس دينية .

ونحن اكيداً لا نتفق مع القائلين انه (قد يتفق معنا منظرو ودعاة الموقف اللاعلماني حول كون الوحي، ما دام لا ينزل على البشر باستمرار، وكلما دعت الحاجة، لا يمكن ان يشكل بديلاً يغني عن التفكير الأخلاقي) . لأسباب، منها أننا نؤمن ان الوحي الإلهي لا ينقطع عن عالم الإمكان، على المستوى الخاص، كما للائمة المناط بهم هداية العالم، عن الْمُفَضَّلِ قَالَ (قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ الله ((عليه السلام)) ذَاتَ يَوْمٍ وَكَانَ لا يُكَنِّينِي قَبْلَ ذَلِكَ يَا أَبَا عَبْدِ الله قَالَ قُلْتُ لَبَّيْكَ قَالَ إِنَّ لَنَا فِي كُلِّ لَيْلَةِ جُمُعَةٍ سُرُوراً قُلْتُ زَادَكَ الله وَمَا ذَاكَ

(٦٦) شرح نهج البلاغة / ابن ابي الحديد / ج ١٨

قَالَ إذَا كَانَ لَيْلَةُ الْجُمُعَةِ وَافَى رَسُولُ الله ((ﷺ)) الْعَرْشَ وَوَافَى الائِمَّةُ (عَلَيْهم السَّلام) مَعَهُ وَوَافَيْنَا مَعَهُمْ فَلا تُرَدُّ أَرْوَاحُنَا إِلَى أَبْدَانِنَا إلا بِعِلْمٍ مُسْتَفَادٍ وَلَوْ لا ذَلِكَ لأنْفَدْنَا)[٦٧]، او للخاصة من الباذلين انفسهم في معرفة الله، والذين تشهد التجربة العملية وجودهم، او على المستوى العام بالإلهام، او العلم غير المستقل عن الله كما أوضحنا في بعض الإشارات أعلاه. وفي المقابل لا يمكن كذلك للعلمانية ان تقول ان رفضها للدين كحاكمية ناشئ عن انقطاع الوحي، إذ أوجد الوحي القواعد الكفيلة بتوفير معيارية أخلاقية قويمة، بالإضافة الى حاكمية مبدأ الوصاية على النص الديني والامامة المعصومة.

اما نقد بعضهم لبعض النصوص الدينية على انها (مبادئ عمومية)، ولا يمكن الاحتكام اليها لأنها لا تنتج تفصيلاً، كنص (لا ضرر ولا ضرار)، او نصوص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو نقد فاسد، لان هذه النصوص ليست مبادئً. فالنص الأول مثلاً قاعدة فقهية عملية، والنصوص المرتبطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أوامر تشريعية مباشرة. فيما ان الأسس المعيارية

(٦٧) الكافي / الكليني / كتاب الحجة / باب ان الائمة عليهم السلام يزدادون في ليلة الجمعة.

كالعدالة والاستقامة متضمنة في نصوص أخرى خاصة . فهل نأتي للتشريعات القانونية في احد النظم العلمانية ونقول انها عامة لأنها لا تحضر عند مصداقها الواقعي في لحظة الحاجة ؟! .

ان الإسلام لا يوازن بين مصلحة ومفسدة عند وضع الأسس المبدئية، بل يحتكم مباشرة الى المثل العليا، (وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)(٦٨)، (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى)(٦٩) . الا ان اعتراض الانسان بمفسدة ما يقتضي معالجة الدين الآنية للقضية حتى يصل بالفاسد لمستوى المثل . فيكون افتراض هؤلاء لوجود هكذا موازنة افتراضاً باطلة محتكماً لمسبقاتهم العقلية .

فيما نجد ايضاً ان ادعاءهم لزوم الدور اذا اعتبرنا ان المعرفة الدينية، ومصدرها الوحيد الوحي، هي منبع المعرفة الأخلاقية المعيارية، لأنه يستلزم ان نؤمن ونثق بالوحي والموحى اليه اولاً، وهذه الثقة تستلزم بالضرورة ان يكون لنا معرفة أخلاقية معيارية قياسية، ادعاء غير قويم . ومن عدة جهات يمكننا مناقشة هذا الادعاء، إذ كما قلنا ان الوحي الكلاسيكي في أذهاننا ليس هو

---

(٦٨) سورة الروم / ٢٧ .

(٦٩) سورة الأعراف / ١٨٠ .

الطريقة الوحيدة لإيصال المعلومة الإلهية للمخلوقات (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ)(٧٠)، والا كانت الغير عاقلة منها مستقلة عن مصدر المعرفة اللازمة لمستواها الوجودي. كما ان فحص واختبار الوحي والموحى اليه لا يقوم على أساس المعرفة المعيارية، بل على أساس الأسس المعرفية، والتي هي ارتكازات موضوعة في الانسان بخلقته (صبغة الله ومن احسن من الله صبغة)(٧١)، أي ان المعرفة اللازمة للفحص تقوم على مبدأ اختبار الاعجاز في التفوق على علوم العصر الموحى فيه، مثل كون موسى مبطلاً لسحر الفراعنة لانه كان اللغة العلمية لذلك العصر، وان عيسى يحيي الموتى لان الطب سمة عصره، وان محمداً جمع كل تلك العلوم ببلاغة وسمو اللغة العربية، وهي كما نرى ليست علوماً متطابقة لتكون معياراً، ولو كانت المعرفة المعيارية سابقة على المعرفة الدينية لا تكون هناك حاجة منطقية للأخيرة.

(٧٠) سورة الروم / ٣٠.

(٧١) سورة البقرة / ١٣٨.

الاخلاق والدين

يقع العلمانيون عند مناقشتهم لهذا العنوان في إشكالات منطقية أوجدتها مقدماتهم المعرفية . فهم دائماً ينطلقون من مسلّمتين عندهم، غير واقعيتين من حيث هن، إذ يفترضون ان الوحي الكلاسيكي النصي هو مصدر المعرفة الدينية الوحيد، وان الأوامر الإلهية خاضعة لعلاقة ملكية فنتازية بين الله وبين المخلوقات . وهاتان المقدمتان باطلتان، فقد بيّنا ان الوحي لا يقتصر على النص، بل يتعداه الى مفاهيم مثل الفطرة والإلهام، كما ان الأوامر الإلهية ليست مرتبطة بالله من حيث النتيجة ولا من حيث الفعل، إذ الانسان هو الفاعل والنتيجة تعود اليه . ومن ثم نحن نوافق رأي المعتزلة من كون الأفعال لها حسن وقبح ذاتيان، لكننا في ذات الوقت نوافق رأي الأشاعرة ايضاً من كون مصدر معرفة الحسن والقبح هو الله، سواءً بالوحي النصي او الوحي الفطروي، وكذلك نوافق رأي الفلاسفة الغربيين الذين يرون الله مصدر المعرفة الأخلاقية .

فهل في كل هذه الموافقات تناقضات وقعنا فيها، باعتبار ان هذه المدارس مستقلة متقابلة فكرياً ؟ والجواب لا، لأننا لا ننظر بعين أولئك العلمانيين التي تعتمد رؤى كل مدرسة بصورة حجرية، بل نقول ان للأفعال صوراً ذاتية، لا يمكن معرفتها الا بدلالة إلهية .

ومنه نعرف ان المعرفة الأخلاقية حتى وان توفّرت على مستوى المعارف المفهومية البشرية تظلّ الحاجة الى الأديان قائمة لتوفير المعرفة المصداقية على اقل التقادير . بمعنى أننا لو علمنا ضرورة اكساء واطعام الفقير من ناحية أخلاقية ستظل معرفة حدود الفقر وحدود الاطعام والكسوة غير متوفرة على نحو معياري .

ومن الغريب ان يسأل بعضهم (اذا كان الله ترك لنا معرفة الحقائق الرياضية والعلمية، لماذا لا يترك لعقولنا ذاتها معرفة الحقائق الأخلاقية ؟ ولماذا نحتاج هنا فقط للاحتكام لأوامر الله ؟) ! . فمن الذي قال ان الله ترك لنا المعرفة العلمية دون بيان ؟ فربما جميع ما ورثناه من أسس علمية – وكما اشرنا لهذا الامر سابقاً – ناشئ عن معرفة دينية بمعناها الخاص والعام . كما ان المعرفة العلمية من نوع تحقيق المصلحة، فيما تركُ المعرفة الأخلاقية يعني تحقق المفسدة، ودفع المفاسد مقدّم على جلب المصالح، لأسباب مرتبطة بالجانب العملي للإنسان، لا بما يريده الله . ثم ان المعرفتين ممتزجتان متكاملتان من الناحية الدينية، لان سلوك الانسان يؤثر في كل الأبعاد الوجودية، لذا يقتضي ترابطهما، مع بقاء نسبية ظهورهما، وكما نرى ان الانسان حين وصل لمستوى عقلي يؤهله للاستحواذ على أدوات بمستوى خطير ظهرت المعرفة الأخلاقية

بنحو يناسب هذه الخطورة من ناحية الفلسفة والتشريع . لكننا تنـزلاً لو افترضنا ان الله سمح بمعرفة علمية مستقلة – وهي ليست كـذلك فلسفياً – فهل هذا مبرر الاستقلالية الأخلاقية ايضاً ؟ الجواب كـلا، لان صناعة سيارة تخـدم الانسـان امـر قـد لا يضـر بمسـتوى التـأثير الذي يلعبه الوعي الفاسد على ابعاد مشتركة مع الانسان في الكون، اذا وافقنا النظرية الكمومية على رؤيتها للوعي واثره فيزيقيـاً . ومـن هنا نرى ان الاخلاق ذات جنبتين فيزيقية وميتافيزيقية .

اما نظريـة بعـض العلمـانيين عـن وجـود أنسـاق أخلاقيـة عرفيـة رافقت الانسان الأول قبل نزول الأديان فباطلة . لان هذا الافتـراض يقضي بخلو الانسان الأول من الـدين، وهـو امـر مسـتبعد، كمـا انـه باطل منطقياً، باعتبار ان من المحتمل كونه على ديـن ولـو افتراضـاً، واذا دخـل الاحتمـال بطـل الاسـتدلال . هـذا مـع العلـم ان الأديـان تفترض ان اول الآدميين (آدم) كان نبياً . وحتى اذا كان هنـاك مـن هو قبل آدم من البشر فلا يُستبعد مطلقاً ان يكـون علـى ديـن . ولـو فرضنا انه لم يكن هناك دين نصي بـالمعنى الخـاص، فمـن الأكيـد كان هناك دين بالمعنى العام الذي ذكرنـاه لتجلّـي المعرفـة الإلهيـة من الفطرة وغيرها .

واذا اعتمدنا التعريف الافلاطوني للمعرفة على ان التعلّم هو التذكّر، فتكون المثل العليا قائمة بذاتها في كل حين، لكنّ الانسان بخلوده للأرض لم يعد يتذكرها، فتكون الذاكرة بمقدار الانتباه النسبي التدريجي والطردي مع الزمن، والذي يحتاج الى دوافع من الوعد والوعيد وفّرتها الأديان، الا بالتخلي عن تأثيرات الغرائزية التي هي آثار جسده الدنيوي، والالتجاء الى روحه التي هي ما يربطه بعالم المثل، الذي ينتهي بدوره لمثال بسيط واحد [٧٢]. وهو ما يتسق مع الفلسفة العلمية الحديثة التي ترى ان النظرية الأجمل هي الابسط .

الان يمكننا ان نسأل سؤالين يتعرضان لجوهر ما بيننا وبين العلمانيين :

الأول : هل المناقشة في ماهية الله، وفي من له الاسبقية المعرفة الأخلاقية ام المعرفة الدينية، تنتجان إمكانية استقلالية المعرفة الأخلاقية المعيارية عن المعرفة الدينية ؟ ان الجواب الأهم يوضّح ان هذه المباحث ذاتها هي مباحث دينية، وبالتالي هي داخلة في ما أراد العلمانيون الفلسفيون الخروج منه، وان رجوع الخليقة الى الله

---

(٧٢) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين / تقديم البير نصري نادر / دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) / ١٩٨٦ / ص ٩ و ٢٠ بتصرف

تجعل المعرفتين الدينية والأخلاقية إلهية المصدر، الا استطاع هؤلاء نفي وجود الله، وهو مبحث الحادي، لكنه يظلّ في حقل المناقشة الدينية، ومنه نعرف ان الخروج عن المعرفة الدينية امر مستبعد .

والسؤال الثاني : هل كون ثبوت اسبقية المعرفة الأخلاقية على المعرفة الدينية يقضي بحتمية بلوغ الانسان سقفها المعياري بصورة مستقلة ؟ والجواب استحالة هذا الافتراض لثلاثة حقائق : ان التجربة التاريخية – بمنطق استقرائي – تفيد بانكسار القيم الأخلاقية عند الابتعاد عن الدين المثالي او لنقل الواقعي، وبالتالي تكون الاحتمالية – بمنطق رياضي – الازدياد الطردي للجهالة الأخلاقية مع الزمن، فيما ان الوسائل التي على الانسان استخدامها للاستنباط هي حتماً إلهية انطولوجياً، والامر الأخير أننا لو افترضنا ان مجموعة من البشر اتفقت على معيارية صفة ما على انها أخلاقية، ما الذي يجعلنا متأكدين انها أخلاقية فضلاً عن كونها معيارية ؟ الا اذا كنا اسبق من هذه الصفات ذاتها !، وبالتالي نحن بحاجة الى ميزان معياري للأخلاق هو الله .

أننا هنا نوافق قول (دستويفسكي) على لسان (كرامازوف) بمضمونه (بموت الله لا يعود هناك شيء محرّم)، أي ان إزاحة الله

ستخضع القيم منطقياً لعشوائية الاختلاف البشري قطعاً، ومن ثم لا محرّمات متفق عليها . ولنعالج هذه القضية بشكل اعمق نقول ان الوجودات – بحسب الظاهر – ثلاثة : الله والطبيعة (المحيط او الكون) والانسان، وبالتالي الاخلاق – كمعرفة – اما من الطبيعة، لكنها صامتة، لا تصلح سوى لان تُفعّل فيها القيم، او من الانسان، الذي هو يبحث استقرائياً بحسب الفرض للوصول الى ماهيتها، ومن ثم فليس هو مصدرها، فلا يبقى الا الله . ونعترض كثيراً على رؤية بعضهم ان هناك حقائق ليست من الله او الطبيعة او الانسان، الا انها موضوعية، كالمسائل الرياضية، يمكن جعل الاخلاق من سنخها . وهذا تلاعب واضح بعقل الانسان، إذ ان هذه الحقائق ليست (موضوعات)، بل (محمولات)، وكل محمول لا بد له من موضوع يُسند اليه، فهي اما مرتبطة بالإنسان او الطبيعة او الله، ولا يمكن ان تكون خارجها، كأن نقول ان الله جميل، فيكون الله موضوعاً، فيما يكون الجمال محمولاً .

الأطروحة الابستمولوجية المخففة

يناقش بعضهم العلاقة بين القيم الأخلاقية المعيارية والانسان، من حيث الانسان ذاته، من حيث طبيعته وسماته، لا من حيث طبيعة القيم ذاتها كما ناقشنا سابقاً .

وقبل تناول هذه المناقشة بشيء من التحليل الموضوعي لابد من مقدمة فكرية مهمة . ان الانسان والقيم والمحيط والعقل كلها من عالم (الإمكان)، ومن ثم هي تخضع لمبدأ (ممكن) العقلي، ومنه لمبدأ (جائز) المنطقي . لكن هل هذا يعني ان (الممكن) الفلسفي او (الجائز) المنطقي ممكن وجائز عملياً وواقعاً ؟ الجواب ليس سهلاً، لكنّه مقيّد بمقدماتنا الابستامية، فالتجربة الواقعية تقول باستحالة هذا الافتراض، ما لم تتدخل يد الاعجاز الغيبية .

من هنا نستطيع مناقشة هؤلاء البعض في ان الجواز المنطقي بإمكانه ان يحلّ مشاكل الانسان الذاتية التي تمنعه من المعرفة المعيارية، فضلاً عن إمكانية تحديده ان ما وصل اليه هو المعيار الأخير . وكاتب مثل عادل ضاهر في صفحة ٢٤٠ من كتابه (الأسس المنطقية للعلمانية) يقرّ بعجز الانسان عن إيجاد معيار أخير للقيم، او لنقل القيمة العليا الغائية، لان هذا البحث سيربّع دائرة البحث ذاتها لدى الانسان، بمعنى أننا حين نريد تحديد قيمة عليا سنحتاج الى قيمة اعلى لمعرفة قدرها، وهكذا تربيعا .

وقد يكون تلخيص الضاهر للمعرقلات الذاتية التي تم افتراضها انها تمنع الانسان من معيارية المعرفة بأربعة هي الأنانية والاهتمام بالقضايا القريبة وعدم القدرة على التنبؤ والطبيعة الخاطئة للإنسان

صحيحاً او خاطئاً، ليس بالأمر الجوهري هذا التعداد، الا ان التجربة التاريخية هي ما يمكننا ان نعده مهماً فعلاً. فهذه التجربة تثبت ان الانسان كان في الغالب انانياً وقصير النظر والى بقية الصفات السالبة، وانه حتى الان لم يستطع انجاز منظومة معرفية متفق عليها، فضلاً عن كونها معيارية. ان ترك الانسان للمراهنة على قدراته الذاتية كالمراهنة على قدرات طفل يلعب بالبارود والكبريت وهو محاط بأطفال اخرين في غرف مجاورة لا يراها، فيحسب ان المجازفة تخصه وحده.

واذا تجاوزنا هروب بعض هؤلاء الكتّاب العلمانيين باتجاه المغالطة المتعمدة حين يستعينون بعقائد دينية وثنية كالبوذية والهندوسية لإثبات اختلاف الأديان في عملية تحديد غايات المعرفة الدينية التي هي بديل عن اهتمام الانسان بالغايات القريبة، بعد ان كان نقاشهم الغالب في الأديان الابراهيمية التوحيدية، وهو امر لا يسع دائماً تجاوزه. اذا تجاوزنا مثل هذه المغالطات يبقى لنا المناقشة في امرين: كيف لا تمنع هذه المعرقلات ذاتها الانسان من تحقيق معرفة دينية؟ وكيف يمكن للدين اقناع الانسان (الأناني

العقلاني[٧٣]) او (الأناني الجاهل) بضرورة التزامه بالمعرفة الدينية اذا لم تكن له معايير مسبقة او انه لم يشأ ان يلتزم بها لانانيته ؟ .

وجواب السؤال الأول ان الانسان في الواقع الديني لا يبحث عن قيم معيارية، بل هو يؤمن بقيم جاهزة ليس هو من انتجها . وبالتالي لا يكون لهذه المعرقلات من تأثير في قضية الوصول الى القيم المعيارية، بل هي قد تمنعه من الاحتكام اليها فقط . لكن اذا كان الانسان قاصراً بطبيعته بسبب هذه السمات السالبة كيف يمكنه ان يعي القيمة المعيارية ؟ وجوابه ان الانسان قاصر عن انتاج القيم لا فهمها، فهو كما قلنا سابقاً يرتكز الى أسس معرفية ذاتية كفيلة بتمييز الأفكار والمحيط، هي ذاتها منطلقه للإدراك . ثم يأتي مبدأ الوثاقة الذي يقضي بتولّد رغبة انتماء لدى الانسان اذا اطمئن لحقيقة ان الدين مصدره المعرفي اكبر من المحيط، فلا يحتاج عندئذ الى فهم كلي للقيمة المعيارية او المعرفة الدينية، بل يكتفي بحقيقة الايمان بما يمكن للدين إيجاده، وهو ما لا يسع المعارف غير الدينية ان تدعيه، لسبب بسيط جداً ان مصدرها قاصر أيضا .

(٧٣) هو تعبير استخدمه عادل ضاهر بالاستعانة بتوماس هوبز للإشارة الى إمكانية إنتاجية الصفة الأنانية للمعرفة اذا كانت تعلق ان مصلحة الذات الإنسانية المفردة تتحقق بمصلحة الجماعة .

اما جواب سؤالنا الثاني عن قدرة الدين على اقناع الانسان الأناني بضرورة الالتزام بالمعرفة الدينية، رغم انانيته العقلانية او الجاهلة وصعوبة الاستحواذ على نظره القريب مع ارتكازه في الخطيئة، فليس الدين ذاته معنياً بهذه العناوين السلبية، بمعنى انها لن تؤثر في قيمية الدين مطلقاً، لذا سيبقى امام الانسان خيار مثالي اذا شاء العودة اليه .

لكن كيف يمكن لهذا الذي طبيعته سالبة ان يقتنع يوماً برؤى الدين ؟! أننا لا نرى الاطلاق لهذه الصفات السالبة في الانسان، بل نعتقد خلاف هذا الامر، إذ نرى ان الأصل في الانسان انه صورة للإله الذي خلقه من حيث الخير، الا انه بخلوده للأرض نسج حول نفسه شبكة ظلامية، اذا رُفعت يتسنى له النظر للمُثل . أي أننا نرى السمات السالبة أعلاه سمات (غرائزية) وضعت في الأصل للخير، كالسعي للوقاية والمعيشة، الا ان الانسان حاول الاقتراب من عالم البهيمية بالمبالغة في إرضاء غرائزه . وهذه الطبيعة المزدوجة تمنعه من انتاج القيم لكن لا تمنعه من ادراك ضرورتها . ولو أخذنا الأنانية كمثال نجد ان منشأها (الخوف)، على النفس او على أي شيء مرتبط بالذات الإنسانية، لكننا لو استطعنا ان نقنع الانسان بأمرين مهمين، ان نفسه مرتبطة بجميع النفوس الأخرى، وان هناك

عالماً اخراً ابدي المنفعة والأمن، مرتبطين بوجود سامٍ واحد ينظر ويفيض الخير على الدوام، عندها سنكسر سنة الخوف عند الانسان . ولا يمكن لأي عقيدة غير دينية ان تجد للإنسان مثل هذه الضمانة لكسر حاجز الخوف، ومن ثم الأنانية . كما ان الخوف يرتبط أيضًا بعدم قدرة الانسان على التنبؤ، فلو وفّرت له منظومة ما رؤية مستقبلية موثوقة لنتائج اعماله سيعمل جاهداً ان تكون اعماله معيارية لتحقيق نتائج معيارية ترافقه على الدوام، وهو الامر الذي تعجز عن تحقيقه اية منظومة غير دينية أيضا . لكن هل الأديان قادرة على توفير هذه الضمانات او الرؤى المستقبلية، بمعنى من جهة عملية، لا من جهة نظرية فقط ؟ هذا ما يجيب عنه مبحث آخر هو صدق الديانات . لكنّ الذي نريد اثباته نظرياً الاستحالة المنطقية التي عليها المنظومات غير الدينية في هذه الجوانب .

ومن الغريب ايضاً ان الأفعال التي تشكل واجباتنا للوهلة هي التي تشتق عن غاية نهائية متفق عليها كـ(السعادة) مثلاً، في الوقت الذي نحن نختلف على الدوام في تحديد تلك الغاية النهائية . فما الذي يجعل قاعدة أوردها البعض من العلمانيين الفلسفيين هي (السرقة امر غير جائز) محققة لسعادة عامل بائس لا يتسنى له دفع

ضرائبه، فضلاً عن توفير نفقات المدرسة لأطفاله ؟! . اذن القضية اكثر تعقيداً من التناول الساذج معرفياً الذي اعتمده هؤلاء .

نحن ينبغي ان نلاحظ هنا جوهر الفرق بين الانسان الذي ينطلق من منظومة العلمانية الدنيوية وبين الانسان الذي ينطلق من المنظومة الدينية، فالأول يرى انه يعيش عالماً واحداً محدود في فترته الزمنية جداً، وسعادته تكمن في الاستحواذ على اكبر مقدار من مسببات المتعة الآنية، بغض النظر عن حقيقة ما يراه الآخرون لأنه يعلم ان لهم رؤى مشابهة، لوحدة الأسباب الموضوعية والذاتية، فلا يسعه الالتزام الأخلاقي الا من سلطة القانون العنفية . فيما يحظى المؤمن الديني برؤية أوسع، إذ هو يعتقد انه مقبل على عالم آخر ابدي، تتحكم في طبيعته السلوكيات التي ينشئها هنا، إذ يتناسب نعيم ذلك العالم طردياً مع الالتزام الأخلاقي والصلة الاجتماعية .

ولا معنى معتبر لادعاء أولئك العلمانيين ان النص الديني يمتنع عليه التعامل مع الحاضر او المستقبل لقِدمه، وان الآلية الوحيدة المتحركة للدين المتمثلة ب (القياس) غير قادرة على الإنتاج في خضم التفاصيل اللاحصرية للحوادث . إذ ان الافتراض الأساسي لماهية الدين تقوم على كونه منزل من لدن حكيم خبير، له القدرة

على رؤية المستقبل ومؤدى الأفعال الآنية، كما ان هذا الادعاء يستلزم فحص التشريعات الدينية موضوعياً، لا تعميم الحكم بالاستهلاك الناشئ عن القِدم، فهل يمكننا القول ان قوانين نيوتن او قوانين الكم او نظرية كوبرنيكوس لم تعد صالحة لأنها اكتشفت من قرن واكثر ! فالقدم ليس معياراً عقلانياً منطقياً، بالإضافة الى ان الدين مؤسس على قيم معيارية نهائية، ليس لوجودها علاقة بالزمن، نعم ان الانسان العلماني يعاني تأثير الاستهلاك الزمني بسبب آنيّة نظرياته ونسبية غاياته، وليس القياس مطلقاً الآلية الإسلامية المعتمدة للتشريع، اصلاً وفرعاً، بل النص والاجتهاد الذي لا يخالف نصاً، ومن ثم فالآليتان مناسبتان للزمن ومتحركتان معه، هذا من الجانب العام، اما في الجانب الواقعي للدين الإسلامي فهناك شراكة دائمة بين النص الثابت وبين النص المتحرك، أي بين القران وبين الإمامة . لكنّ الحقيقة المهمة ايضاً ان تقنين قواعد كلية للعلمانية تؤسس للتشريع القانوني ستعاني كل ما افترضه هؤلاء العلمانيين الفلسفيين من موانع للنص الدينية، فهل ستحيط مثلاً بلا حصرية الحوادث الآنية، ام انها ستعمل بمبادئ كلية ثم تقيس عليها ؟! .

وقد عالج بعضهم رؤية (برونر) ان سقوط الانسان وخطيئته[٧٤] جعلته يعاني توتراً داخلياً ناشئاً عن الإلزام الأخلاقي المفروض، افترض برونر انه دليل على عجز الانسان القيمي والأخلاقي . لكن لم تكن هذه المعالجة مدركة لمقاصد برونر، إذ افترض هؤلاء ان هذا التوتر لا يمكن ان يحدث لولا وجود معرفة أخلاقية مسبقة لدى الانسان تصدم برغباته الناشئة عن كونه خاطئاً، وبالتالي يكون الانسان – بنظرهم – قادراً على استنباط معرفة أخلاقية حتى وان لم يفعلّها، والحقيقة اننا يمكننا القول ان الانسان عرف هذه القيم الأخلاقية التي تضغط على رغباته من خلال الأديان، فلا يكون لكلام هؤلاء من مبرر .

الآن نسأل هل ان طبيعة الانسان الغرائزية مانعة ايضاً من معرفته لله بصورة عامة ؟ وهل ان الله (الابراهيمي) ممتنع المعرفة على الانسان بصورة خاصة ؟ لأننا بحاجة الى تحديد مصدر فلسفي للمعرفة الأخلاقية والقيمية المعيارية .

وجواب السؤال يقتضي التقديم لحقيقتين : الأولى ان غرائز الانسان ليست سالبة مطلقاً، إذ هي في الأساس للخير، لذا من اهم

---

(٧٤) وهي رؤية مسيحية بولصية كاثوليكية في الغالب تريد ان تقول في النهاية ان الانسان ليس له الا الاله الفادي المتمثل بالمسيح .

غرائزه الفضول وحب المعرفة، فهو يسعى دائماً للتعلم، أي ان هناك غرائز تتشبّع بالمادة، وغرائز تتشبّع بالمعنى، وهذا لا يقتضي ان الانسان عارف تامّ، والا لكان الجميع معصومين او عباقرة، لكنّه يرتكز على أسس كافية لبناء المعرفة النسبية عليها. والحقيقة الثانية ان الوجود المادي ما هو الا تجلّي لنور الاله الخالق، ولولا هذا النور ما كان له ان يكون، وعليه فسيكون كل تفصيل في الطبيعة مَظهراً لله، (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق)[٧٥]. ومنهما نعلم ان الطبيعة الإنسانية ليست مانعة من معرفة وجود الله، بقدر ما هي مانعة من انتاج القيم ذاتيا.

اما جواب السؤال الثاني فلابد فيه من تقديم ايضاً: ان عظمة هذا المبحث فلسفياً الناشئة عن عظمة الله ذاته وعن محدودية الانسان تقتضي اشتراط مقدمات معرفية مناسبة قبل الولوج الى عالم المعرفة هذا، ومن ثم لم نكن نتوقع ان تكون الشعوب الأولى قادرة على هضم هذا الوجود بمعناه الفلسفي كالشعوب المتأخرة الأكثر حداثة وتطوراً معرفياً، لذا كان من آمن بنوح النبي (عليه السلام) عدداً محدوداً، ربما لا يتجاوز الثمانين[٧٦]، فيما ان إبراهيم (عليه السلام)

---

(٧٥) سورة فصلت / ٥٣.

(٧٦) بحسب الحديث المنسوب لابن عباس.

انشأ منظومة توحيدية أممية، لكنها من اصل واحد ومنطقية معرفية واحدة، الا ان نبي الإسلام اخترقت شريعته بعقائدها عوالم عديدة . لكن هل تؤثر المعرفة البشرية في تحديد ان الاله هو الله الابراهيمي ؟ ان الأديان اعتمدت للوثوق بنصوصها على معاجز تتناسب واللغة العلمية لعصر نزولها، كالطب والخوارق الفيزيائية او الذهنية، سوى الإسلام الذي قال ان معجزته المتمثلة بالقرآن وشريكه الامام المعصوم باقية تتحدى كل اللغات العلمية القادمة، حتى يوم القيامة.

المعرفة المعيارية وطاعة اللّه

يسعى مجموعة من العلمانيين النظريين من خلال مناقشة محور مثل (المعرفة المعيارية وطاعة الله) لإثبات او نفي الضرورة المنطقية لطاعة الله باقتضاء هذه المعرفة .

ولعلّ اهم بنود هذه المناقشة : ان مفهوم الخلق محايد اخلاقياً ولا يقتضي الالزام بالطاعة . وبنفي هذا الالزام، قد تكون بدائل (المتدينين) ان العلاقة بين الله والانسان هي علاقة (الحاكم والمحكوم)، او علاقة (الوجود والضامن لاستمراره)، او علاقة (المالك والمملوك) . ولان فهم المتدينين – بحسب فهم هؤلاء العلمانيين – من أمثال توما الاكويني للقانون الأزلي وارتباطه بقوانين الطبيعة وابي الأعلى المودودي للحاكمية وعلاقتها

بالألوهية غير منسجم مع الافتراض المسبق بكون القانون الإلهي لا يمكن ان يكون صالحاً لكل زمان ومكان، فهو اذاً غير صحيح وبالتالي ليس منتجاً لوجوب الطاعة الممثلة بالشريعة، التي هي مناسبة لعصر نزولها فقط، كما ان افتراض تناسق القانون الطبيعي مع القانون الازلي غير ملزم ايضاً، لان الانسان قد يرى الا يميل مع ميوله – التي هي جزء من الطبيعة – وهو مالك لحرية الاختيار دائما، حتى انه قد يختار العصيان لله، ومن ثم فالإنسان هو وحده من له حق التشريع في العصر الذي يعيشه لأنه اعرف بخصائصه كما يرى الكاتب . ولان أساس العلاقة الضامنة مع الله امتنانية فقط، بمعنى شكر المحسن، فهي غير ملزمة اذا ما أراد منا المحسن مثلاً سرقة مال الآخرين، ومنه ندرك انها علاقة بحدود لا تستوجب الاطلاق والاستمرار . اما العلاقة الملكية، فهي وان كانت واقعية، الا انها ايضاً ليست مطلقة، فلو أراد مالك مسكن ما حرقه على ساكنيه هل يسعنا الا نتدخل في ملكه لحمايتهم ؟! . ان العلاقتين الامتنانية والملكية يجب ان تحترما مبدأين يراهما العلمانيون، الأول نسبية القواعد المنظمة لحياة البشر، بمعنى ان الطاعة قد تكون محترمة للوهلة الأولى، لكنّ وجوبها يتعذر، لتغيّر الظروف المحيطة بالإنسان، والثاني اسبقية القيم الأخلاقية على حقوق الفضل

والملكية . ومن ثم فلا تعني هذه البدائل وجوب الطاعة المطلقة لله، كما يقول هؤلاء . وحتى لو تم تعديل هذه البدائل من قبل المتدينين بالقول (ان الله كلي الخير وكلي المعرفة) فلا يمكن ان يأمرنا بفعل قبيح – كما في قتل الأبرياء – فان هذا الامر غير منتج، لأنه يعني وجوب معرفتنا كون الله كذلك، وهو لا شك يعيدنا الى مربع المشكلة الأول الذي يقتضي وجود معرفة أخلاقية معيارية مسبقة لدى الانسان يقيّم بها كون الله كلي الخير، بحسب العلمانيين النظريين .

لكن ربما يقول قائل ان النص الديني حتى اذا لم يكن ملزماً على نحو الوجوب والضرورة يبقى اكثر موثوقية، باعتباره من الله، من النص البشري، وبحسب الاعتبارات العقلية يجب اعتماد ذي الموثوقية الأقوى . الا ان عواملاً ثلاثة تمنع – بحسب النظرية الفلسفية العلمانية – من الإقرار لهذا القول بالحصافة، أولها ان التعاليم الدينية ليست سوى واجبات للوهلة الأولى، لا تفيد التفاصيل، والتي يقتضي أمرها امعان الانسان النظر فيها، وثانيها ان النصوص الدينية ليست قطعية الثبوت، بل هي تحت دائرة شك صدورها عن الله من قبل الانسان، وثالثها ان هذه النصوص قد تكون معرقلة ابستامياً لفاعلية الانسان تجاه الحدث، فهي لا تختصر

له الطريق والجهد، بل تزيده بالحاجة الى اثباتها وتأويلها - فضلاً عن معرفتها - انهاكاً، وهو الامر الذي لا ينطبق على المعاملات غير الدينية كما يرون .

ولنناقش كل هذه الاطروحات العلمانية ينبغي ان نخضعها لميزان العقل المنطقي او العقل الابستامي . ولنسأل اولاً : هل ان مفهوم (الخلق) محايد اخلاقياً فعلا ؟ بمعنى انه لا يستوجب ترك اثر معرفي ما ؟ والجواب بالنفي اكيداً، لان مفهوم (الخلق) يقتضي حقيقتين من جهة الله، كما يقتضي حقيقتين من جهة الانسان المخلوق، فمن جهة الله يقتضي ان يكون عليماً ليخلق وكاملاً ليكون بلا شريك، وهاتان الصفتان دائمتان، لأنه دائم، والا كان لم يكن، اما من جهة الانسان فيقتضي الجهالة بسبب نسبية وجوده، و النقص لأنه جزء، ومنه نعرف ان الجهالة والنقص الدائمين لا يسدهما الا العلم والكمال الدائمان . وبقدر اقتراب الانسان من دائرة العلم والكمال يكون عليماً كاملاً، بالعلّة لا بالذات .

وبهذا نعرف أننا لسنا بحاجة الى البدائل التي افترضها بعض العلمانيين لإشباع حيادية الخلق المفترضة من قبلهم، بل كوننا مخلوقين يكفي بحد ذاته لندرك أننا فقراء الى الله .

ثم ان البدائل المطروحة ليست بحاجة لان تكون بدائلاً، فهي بذاتها جزء من حقيقة كوننا مخلوقين، أي أننا بمقتضى الخلق محكومين وممتنين ومملوكين لله، الذي لن يأمرنا سوى بالخير دائماً، لا لسبب سوى انه غني عن فعلنا الخيّر او السيء، ولأن منظومتنا الأخلاقية متداخلة مع منظومتنا الطبيعية، بمعنى ان ما قصده توما الاكويني من أن لعالم الخلق قانون انسجام اعلى ازلي الحقيقة، لا يمكن بمقتضاه ان يفترق القانون الأخلاقي عن القانون الطبيعي، والا ظهر الفساد في المنظومتين (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس)[٧٧].

ثم ما نفع ان يعرف الانسان انه نتيجة حتمية للمعادلة الطبيعية E=mc*2، فيما هو يقضي على هذه النتيجة باستخدام ذات المعادلة لإنتاج قنبلة نووية تقضي على حياة الملايين كما تقضي على الطبيعة البريئة، ثم يجد من يبرر له هذا الفعل اخلاقياً، بل ويكون رائداً للأخلاقية العلمانية في العالم !.

(٧٧) سورة الروم/ ٤١

وبمقتضى واحدية الله في المعرفة تكون له واحدية القيمومة على النظام منطقياً، وهذه هي الالوهية التي أرادها أبو الأعلى المودودي.

ومن ثم لا يصلح ما قاله هؤلاء العلمانيون من كون القانون الإلهي غير صالح لكل زمان او مكان نقضاً على كلام الاكويني او المودودي، لأنه مصادرة على المطلوب وافتراض مسبق لا يقوم على البرهان، بل البرهان اقرب الى صلاحه قياساً الى القوانين الوضعية دائمة التبدّل والتغيّر بسبب النقص القابع فيها. نعم، للإنسان حرية الاختيار، فالنتيجة انها هي ما يميز وجوده، لكنّه حين يختار عصيان القانون الإلهي الأخلاقي يكون كمن اختار ان يخالف القانون الطبيعي الإلهي بحاجة دائمة الى عوامل تساعده على البقاء، كالذي يحاول التغلب على قوى الجاذبية مثلاً، فيظلّ حبيس قوقعة الأدوات الوقائية دون ان تسنح له فرصة الثبات.

وبعد المناقشات السابقة لا يبقى سوى النظر في تلك العوامل المدّعاة كمعرقلات تعيق تقديم موثوقية النص الديني على غيره. ومن ناحية كونها ليست قطعية الثبوت التاريخي يمكن إخضاع تلك النصوص للمقدمات العلمية الكفيلة بتوثيقها، كالتواتر والاعجاز، فليس من المعقول دفع نص يُحتمل منطقياً على الأقل

ثبوته، ومن ثم أفضليته وكفايته بكفاية مصدره، من اجل نص متغيّر هو في احسن أحوال ثبوته يبطن النقص المعرفي الدائم . كما ان مصدراً رئيساً هو (القرآن) محكم الثبوت والاثبات، يحتاج من يشكك فيه الى دليل، لا من يتبناه . وكذلك السنة المعصومة، التي لم تترك باباً كبروياً او تفصيلاً صغروياً، من مفهوم او مصداقه الا تعرضت له، إذ (ما من واقعة الا ولله فيها حكم) . هذا فضلاً عن مصدر التشريع الحي والناطق المتمثل بالإمام .

اما العامل الأخير القائل ان المعرفة الدينية تكون معرقلة لفاعلية الانسان فهي فرية اقرب للنصوص المتغيرة الدائمة التبدل، كما في النظم العلمانية، والتي يعاني بسببها الانسان جهلاً كبيرا .

المعرفة بالعقل والمعرفة بالوحي

ينطلق بعض العلمانيين في مناقشتهم للمعرفة الدينية من ان التسليم بالثبوت التاريخي للنص الديني لا يكفي وحده لإثبات انه كان وحياً . بمعنى ان هذا النص فينومينولوجياً قد يكون وحياً او وهماً . ومع اشتراط المعرفة الدينية، والتي مصدرها الوحي، كحاكمية معيارية للمعرفة، لن يكون أمامنا سوى الاحتكام للوحي ذاته لمعرفة انه وحي، وهذا دور فلسفي .

ان النبوات لم تكن ظواهر مبتورة او غامضة سيسيولوجيا، بل كانت تجارب تاريخية واجتماعية عملاقة، واجهت اعتى سلطات السياسة والمال والدين المزيّف، كما انها ضربت معتقدات راسخة في عقول وقلوب الناس، لذا ما كان من السهولة ان تعبر الاختبارات الصعبة التي وضعت فيها لو كانت وهماً.

عند مواجهة موسى للمنظومة الفرعونية كان في الحقيقة يواجه منظومة بُعدية معقدة، كما انه واجه مجتمعه الإسرائيلي المنهار، لذا ليس من السهل ابداً الادّعاء بوهم هؤلاء الأنبياء، كما انهم كانوا من أوسط اقوامهم احساباً واخلاقاً ومعرفة، لذلك كان مواجهتهم تتم بالعنف من قبل خصومهم، لانهم امتلكوا الحقيقة المعرفية الأعلى من معرفة زمانهم. هذا من جهة الأشخاص، اما من جهة الوحي ذاته فانه يرفض مبدأ الإقرار اللاواعي بسماويته.

ونحن إذ نتحدث عن الديانة الابراهيمية، وان القران هو اخر نص سماوي كما يفترض هو ذاته، وانه اقر بتحريف النصوص السماوية السابقة، فليس أمامنا الا المناقشة فيه وحده. ان الإسلام وضع منهجين لإثبات كون نصوصه وحياً، القران والامام. وهما خاضعان للأسس الموضوعة في فطرة الانسان للتمييز، وهنا لا

حاجة لمعرفة مثالية معيارية، بل تكفي الأسس التمييزية التي بيّانها مسبقاً لاختبارهما .

والقران يجمع بين كونه مرجعاً معيارياً وبين ضرورة اعتماد الأسس التمييزية لمعرفة انه (المرجع)، فيقول (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم ليتبين لهم انه الحق)، بمعنى ان الطريق الاستقرائي الأسسي سيكون دافعاً باتجاه معرفة المرجعية المعيارية، وذلك بعد ان يصل الانسان الى مرحلة (لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا)(٧٨) . امّا ما هو هذا الطريق الاستقرائي الأسسي، وما هو فرقه عن المعرفة المعيارية ؟ فربما هو ذاته المعنى الذي عناه بعضهم في تعريفه للمعرفة على (انها اعتقاد صادق قام عليه الدليل الكافي)(٧٩)، والفرق بينه وبين المعرفة المعيارية هو ذات الفرق بين تعريف هذا البعض وبين تعريف ثياتيتوس افلاطون للمعرفة على انها (اعتقاد صادق مدعوم بالبرهان)(٨٠) .

الا ان هذا الانتقال بتعريف المعرفة من البرهنة – التي هي الانطباق – الى الأدلة الكافية يستدعي البحث في (صدق) هذه

(٧٨) سورة النساء / ٨٢ .

(٧٩) ضاهر / ص ٢٩٧ .

(٨٠) نفس المصدر .

الأدلة . وهذا الصدق اما مأخوذ من النسبة الى صدق قضية سابقة، ومن ثم نحتاج الى ما لا نهاية من القضايا الصادقة، او هو صدق ذاتي ينبع من ذات القضية التي نتعامل معها، أي انها من البساطة بما لا تحتاج الى استدلال .

الا ان هذا النوع الأخير من الصدق النابعي يعود بنا الى ماهية نظرية المعرفة،، الى ماهية الإدراك، وحقيقة اجهزتنا الحسية . فنحن هنا اما نتعامل مع نظرية المثالية، او أننا نتعامل مع النظرية الواقعية للمعرفة . وهذه الأخيرة اما هي واقعية ساذجة او انها واقعية نقدية . والواقعية الساذجة التي ترى ان ما ندركه هو الواقع الخارجي تعاني مشكلة كبيرة، من كونها تعني أننا لو رأينا عصا ما وادركنا انها مستقيمة ثم بعد لحظات عند رؤيتها في الماء ادركنا انها معوجّة فلا تناقض في هذا الامر، لان ادراكنا هو المنتج للحقيقة . فيما تعاني الواقعية النقدية – التي ترى تأثيراً للواقع الخارجي على ادراكنا ذاته – مشكلة أخرى، إذ أننا نصبح بحاجة الى معرفة علة كل معلول قبل القول بمعرفته .

وربما يجد فيلسوف مثل (ديكارت) ان الوجدان دليل الوجود، بمعنى (انا افكر اذاً انا موجود)، الا ان هذا الفيلسوف ينطلق من مبدأ ميتافيزيقي أساسًا للمعرفة يتمثل في ان البداية تقتضي معرفة

وجود الله ثم الذات الواعية (الكوجيتو) في النهاية، أي انه يعيش التجريدية للمعطيات الحسية . فيما يرى ربما فلاسفة تجريبيون ان الرجوع الى احدى الواقعيتين الساذجة او النقدية، بشرط المادية للمعطيات الحسية، هو الأكثر مقبولية . ثم يأتي فلاسفة أمثال (آير) برؤية للمعطيات الحسية كطريقة تحليلية لا مادية ولا فكرية . وبالتالي فرؤية آير ليست سوى صورة ضبابية غير منتجة لمعرفة حقيقية .

لا يهمنا ما يعدده هؤلاء العلمانيون من علاقات على المعطيات الحسية، فجميعها لا تنتج واقعاً، لا النظريات الواقعية الساذجة او النقدية، ولا القطع التحليلية المادية او التجريدية ولا غيرهما . لانّ المشكلة في ذات المعطيات الحسية، بل في أجهزتنا الحسية . فلو أن المحسوس كان حصيلة للإدراك او للعالم الخارجي هو بالنتيجة لا يجب ان يكون واقعاً، بمعنى ليست هناك علاقة ضرورة منطقية بين المدخل الحسي والواقع الحقيقي . فليس ما نراه باللون (الأحمر) مثلاً هو كذلك مطلقاً، ولا حتى بفحصه عن طريق أجهزتنا وادواتنا المتقدمة التي هي في النهاية تخضع لبيانات مدخلاتنا الحسية الأولية . وربما يكون ما تراه القطط من الوان للأشياء هو الواقع، ولا يمكن ان نعترض بأن القطع الميكانيكية

لحاسة الابصار لدينا اتمّ، فربما ترى العين القطيّة ما لا نراه، والـذي قد يكون هو الواقع. بل لا وجود لحقيقة محسوسة معيارية وضعية يمكنها حسم أي الصورتين هي الواقع. هذا فضلاً عن حقيقة الواقع الفراغية ومدى تأثرها بالوعي. بل حتى كلمـة الواقع اللغويـة غيـر منسجمة مع الحقيقـة ربمـا، فهـي فـي النهايـة افتـراض لمـا تدركـه حواسّنا فقط، لذا ليست اللغـة معبّـرة عـن الأشـياء بمـا هـي بصـورة مطلقة، بل بما هي خاضعة للحس. نعم قد يقول قائل ان القصد من لفظة الواقع نسبي، يتعامل من الظواهر بما هي بارزة لسطح حواسّنا، نقول حينئذ هـذه المعرفـة ظاهريـة وليسـت واقعيـة، وقـد لا تكـون سوى وهم كبير.

اذن لا يمكـن تأسـيس معرفـة حقيقيـة تعنـي الواقـع المطلـق الا بالاستعانة بمصدر خارج حدود الظواهر ذاتها، بل خارج الواقـع، او من خلال توحيد جميع المدخلات الحسية لجميع الكائنـات حتـى الجمادات، التي ثبت اخيراً ان لها وعيا. بمعنى أننا اقل كثيراً من ان نقول (انا ربّكم الأعلى).

اذن ليست الصورة الفينومينولوجية هي المهمة في اختبار صدق ظاهرة الوحي، بـل الصـدق الظـاهري الاسـتدلالي كـاف كمعـادل موضوعي للتجربة البشـرية، لكـنّ هـذا لا يمنـع ان التجربـة الدينيـة

للفرد قد تشهد حالة فينومينولوجية خاصة ومباشرة مع العالم الأعلى، هي على الأقل تتجاوز حدود وامكانيات الحواس والمعرفة الظاهرية، كتجارب العرفانيين والاولياء .

ان الوحي، بما انه مدّعى عام، كان من اللازم ان تكون له سمة الاختبار المفتوح امام جميع البشر وعلى مستويات مختلفة ومن زوايا عدة . وهو ليس حالة صادرة عن عالم الطبيعة حتى تكون خاضعة للشروط المنطقية لفيزياء الطبيعة، بل هو حالة ميتافيزيقية، لكنها متجهة باتجاه فيزيقي، الامر الذي يعني انه لابد ان تكون ذات جهتين، احداهما يمكن ادراكها، والأخرى يمكن الايمان بها، وهو الايمان العلمي، لا الايمان الأعمى [٨١].

الإسلام والعلمانية

يبتدأ بعض منظري العلمانية مناقشاتهم على الإسلام بعبارات ومقدمات خاطئة، حين ينسبون مثلاً فكرة (ان الإسلام دين ودولة) للمصري (حسن البنّا)، والواقع انها عبارة دينية سماوية لا شأن لوجود او عدم وجود حسن البنّا بوجودها . ففضلاً عن انّ نبي الإسلام (محمداً) عليه وآله السلام قد اقام دولة فعلاً، وهو اعرف

(٨١) لإتمام هذا المبحث بصورة مفصلة ودقيقة ينبغي مراجعة كتاب (الوحي والنبوة / عبد الله الجوادي الآملي) صدر عن دار الاسراء ١٤٢٨ هجرية .

بدينه، وان أصحابه – ولا شأن لنا هنا بنوعيتهم الحقّة او الانقلابية – قد أقاموا دولة ايضاً، وهم اقرب الناس لفهم رسالته، وان اوصيائه من الائمة ثبّتوا حاكمية الإسلام نظرياً، فانّ القرآن – الذي هو المصدر النصّي الدستوري للإسلام – يقول (ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الكافرون)[٨٢]، و (وكتبنا عليهم فيها انّ النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالأنف والاذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدّق به فهو كفّارة له ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون)[٨٣]، (وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الفاسقون)[٨٤] . لذا ليس الوقت الذي ابتدأ فيه حسن البنا حركته هو الوقت الذي صارت حاكمية الإسلام شعاراً للامة الإسلامية، بل كان وقت هذا الشعار يوم أسس النبي دولته، وكذلك يوم نادى علي بن ابي طالب بمرجعية رقابية دينية عليا للسياسة الدنيوية للخلفاء بعد النبي، ويوم ثار أبو ذر الغفاري بوجه طغيان العائلة والاحتكار الدنيوي حتى نُفي الى الربذة، ويوم ثار الأنصار في المدينة على دنيوية يزيد بن

(٨٢) سورة المائدة / ٤٤ .

(٨٣) سورة المائدة/ ٤٥ .

(٨٤) سورة المائدة / ٤٧ .

معاوية المحضة في واقعة الحرّة، ويوم استشهد الحسين بن علي رافضاً الحاكمية الأموية الدنيوية .

اما الخطأ الاخر المهم الذي ينمّ عن انقطاع معرفي لهؤلاء العلمانيين فهو ظنّهم ان المسيحية لا تقوم على حاكمية الدين السياسية، وبالتالي قد لا يختلف الإسلام في جوهره عنها . وهم هنا يخلطون بين الظروف الموضوعية التي جاءت المسيحية في سياقها التاريخي، من المجتمع الديني الناشئ على بعد من قبل سليمان النبي (عليه السلام) بتكتم وسرية وهو مجتمع (سبأ)، وان رسالة المسيح كانت في جوهرها اعلاناً الهياً لسحب الرسالة من اليهود ونقلها لمجتمع جديد اكثر أهلية، وهذا ما يثبته اللقاء الأخير للسيد المسيح بالناس والكهنة في الهيكل (لذلك اقول لكم ان ملكوت الله ينزع منكم و يعطى لامة تعمل ثماره)[٨٥] . لذا لم يكن السيد المسيح (عليه السلام) ينوي إقامة دولة بقدر ما كان يسعى لحاكمية دينية اكثر شمولاً وصلاحاً، تمثّلت لاحقاً بالإسلام، الذي كان المجتمع السبأي والمسيحيون احد اهم ركائز دولته، وهذا ما افردنا له كتاباً مفصلا .

(٨٥) الكتاب المقدس/ متى / ٢١ : ٤٣ .

ثم يستمر بعضهم بسلسلة من الأخطاء الافتراضية، التي يروم من خلالها التأسيس لقواعد تكون حاكمة على منهج المناقشة، كافتراض منطقية تأويل كل نص في الإسلام، وبالتالي لا معنى لقاعدة (لا تأويل بوجود نص)، ليسير من خلاله لغاية المناقشة في النصوص التي يستعين بها المسلم لإثبات حاكمية الدين السياسية. ومثال ذلك أننا ملزمون بمناقشة تلك النصوص للوقاية من امر معارضتها لاعتقاد المسلم الأساسي القائم على وحدانية الله و كلية صفاته. ان هذا الافتراض مغلوط بثبوت النص، لان المرجعية التفسيرية للنص هي ظاهره، ومن ثم لا يمكن للعقل تصور وجود نص ثابت يتعارض مع الوحدانية.

ومن المقدمات السابقة ننطلق نحن لمناقشة هل ان العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة مفهومية ام تاريخية ؟ بمعنى هل اقتضت الظروف التاريخية إقامة دولة للنبي، باعتبار انه لولا الهجرة للمدينة لبقي القران كتاباً طقسياً فقط، ام ان العقيدة الإسلامية هي التي تتضمن ضرورة إقامة دولة دينية ؟

ان الجواب ينبغي ان يلاحظ ان الله لا تحركه الظروف في ارادته، بل ان القدرة على تنفيذ مشيئة الله من قبل الانسان هي المحكومة للظروف الواقعية والعملية، وهذا ما ينطبق على الظاهرة

المسيحية، فهي وان تضمنت ذات الماهية العقدية مع الإسلام، الا ان ظرف الانسان التاريخي لم يكن ناضجاً لتأصيل سياسي ديني ابدي، بمعنى ان تلاميذ المسيح لم يكونوا قادرين على اداء الدور الذي قام به الائمة من آل محمد، ونحن هنا نتحدث عن الإسلام النقي لا الانقلابي الذي هو علمانية مقنعة ومقيدة. وهنا قد نجد اشكالاً يقول لو كان الله ناظراً لظروف الانسان التاريخية في امضاء الحاكمية، لماذا لا يكون ناظراً لذات الظروف في قضايا التشريع، لا سيما مع تغيّر العصر والناس ؟ والحقيقة ان التشريع ينطلق من منطقة مثالية للقيم، هي المنطقية المعيارية، التي لا يستطيع الانسان لوحده بلوغها، لذا فهي أصيلة في كل زمان، اما التطبيق لهذا التشريع فيخضع لمبدأ الرفق بالإنسان، من حيث التدرج مع مراحل نضوج عقله. ان القصة التاريخية تخبرنا ان مهمة الأنبياء السابقين كانت منصبّة على ضرورة إنقاذ وتأهيل الكم الأكبر من القادرين على توليد عقل جدلي يسمح باستيعاب ضرورة تطبيق الشريعة الإلهية. فلا يُعقل ان نأتي لمجتمع يعتقد ان الامبراطور ابن الله بعقيدة تلغي الامبراطور ما لم نثبت لهذا المجتمع حقيقة ما عليه اعتقادهم من خطأ اولاً. بمعنى ان التشريع لن يعاني مشاكلاً عملية اذا طبّقه الانسان في أي زمن، لكنّ الإقرار بضرورة التطبيق هو من

سيعاني مشاكلاً استيعابية . او لنقل ان التشريع جانب عملي، يضمنه تماميته، اما الاعتقاد بضرورته فجانب نظري يحتاج الى تدرّج معرفي في قبوله الاختياري . لذا لم يكن التشريع الإسلامي موجهاً لفرد يحمل سمة قومية هي (الإسلام)، لأنه لم يكن حين نزوله من فرد بهذه السمة اصلاً، اذن فافتراض بعضهم لهذا الامر سالب بانتفاء الموضوع، بل هو موجّه لمن يحمل سمة العقل الجدلي القادر على حمل وتطبيق رسالة إلهية، بكل ابعاده وأبعادها . ومنه يكون (الدين عند الله الإسلام)[٨٦] . ولانّ الإسلام – كعقيدة وتشريع – هو نتيجة سياق تاريخي لنضوج العقل البشري، من خلال جهود الأنبياء السابقين، لا كنتيجة للسياق التاريخي السياسي، ف (من يبتغِ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه) . من ثم لا يمكن لاحد اعتبار ان الله قد خالف الضرورة عندما امر المسلم بتطبيق الشريعة كحاكمية، لأنه افتراض يقوم على افتراض اخر غير مثبت اساساً يقول بان الشريعة مخالفة لمصالح الانسان مع تغيّر الزمن، وهو انقياد غير موضوعي وغير علمي للعاطفة العلمانية، إذ يحتاج هذا الافتراض للثبوت كي

(٨٦) سورة ال عمران / ١٩

يثبت ما يُبنى عليه من افتراضات، وهذا ما يحتاج الى الإحاطة بمعرفة معيارية وشاملة بكل عالم الإمكان، وهو امر مستحيل .

ان الاطلاق الذي تعيشه النصوص الدينية لا يمكن تقييده زمانياً او مكانياً الا بدليل، ولمّا كان دليل أولئك العلمانيين هو رأيهم واستحسانهم فلا قيمة علمية له . ثم أننا لو تنزّلنا وذهبنا معهم إلى إمكانية تقييد هذا الاطلاق الزماني والمكاني للنص الديني، فمن هي الجهة التي لها حق التقييد ؟ هل هي المنظومة العلمانية ؟ ام الناس ؟ ام رجل الدين ؟ ام الله ذاته ؟ ووفقاً للاعتبارات السالفة لا يمكن هذا الحق الا لله، لذات الأسباب التي بمقتضاها انزل الله الشريعة للمرة الأولى، فلا معنى ان ينزلها لزمان او مكان دون آخر . واذا كان رأي هؤلاء صحيحاً في كون الانسان هو من يحدد واجبه الفعلي وفق مقتضى مبدأ أخلاقي، هو برأيهم مستقل عن المعرفة الدينية ايضاً، فلا حاجة عقلائية لنزول الشريعة السماوية من الأصل ! . ان هؤلاء دون نفيهم للنبوة بالمطلق سيعيشون تناقضاً منطقياً كبيرا .

وان هناك احكاماً شرعية لا يمكن القول بنسبيتها الزمانية او المكانية، فما الذي سيفعله هؤلاء العلمانيون حينئذ، من اين سيجدون لها تأويلاً سوى الافتراض غير المنطقي، كما في مثالهم

عن (حرمة لحم الخنزير)، الذي هو محرم لذاته، فهل سيبدو لله علم حليته لاحقاً لان بعض بني الانسان رأى ان لا بأس به .

اما قراءة هؤلاء لأقوال بعض المفكرين الإسلاميين بما مضمونه (لا اجتهاد مقابل النص) بانها تتعارض مع قولهم (ان الأحكام تحقق المصلحة والمنفعة البشرية)، لان مقتضى ذلك كون الأحكام مشتقة من مبادئ اعلى واشمل هي من ينبغي ان تكون له الحاكمية لا النص، إذ قد تتغير المصالح فكيف تثبت الأحكام مع النص ؟ وجوابه ان معرفة هذه المبادئ الأعلى والاشمل تحتاج الى من هو اعلى واشمل منها أيضًا، والى من هو غير متحرك او متغير معها، ليتسنى ملاحظتها، وهو الله أيضا .

وقد تكون هناك نصوص مطلقة تقتضي اطلاقاً مشتقاً منها حتى ثبوت خلافه، كما قوله تعالى (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)(٨٧)، والرسول امرنا باتباع العترة والقرآن، ولم يحدد فترة صلاحية لهذا الاتّباع، فكيف نبني منظومة سياسية خارج هذا النص(٨٨)؟! . اما استشهاد

---

(٨٧) سورة الحشر / ٧ .

(٨٨) (إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي أهل بيتي ولن يفترقا حتى

بعضهم برؤى مفكري المدرسة الانقلابية من كون الإسلام ترك لهم فسحة سياسية، فقد كان متعمداً، لأنهم يعلمون ان أولئك الانقلابيين يعانون انقطاعاً وفراغاً في منظومة المعرفة الدينية لديهم، لانقطاعهم عن اهل البيت عليهم السلام، فالقرضاوي والغنوشي وغيرهم يعيشون تناقضاً نظرياً كما يعيشون تناقضاً عملياً، لا تقلّان عن تناقضات العلمانيين انفسهم .

لكن ماذا عن قول بعض العلمانيين ان اشتقاق الأحكام من المبادئ الإسلامية يجعل الأخيرة نسبية، فيما يفترض انها عقلانية، باعتبار ان اشتقاق الأحكام يخضع لرؤى متعددة، بينما العقل معياري، لكن مع ملاحظة ان إخضاعها للعقل يجعلنا في حل من اشتقاقها من الأصل ! . يمكننا ان نجيب اننا حتى وان افترضنا عقلانية المبادئ الإسلامية فهي عقلانية عليا، لا العقلانية النسبية للرؤى البشرية، وبالتالي ان الاخذ عن اراء البشر هو ما يجعل الأحكام نسبية، فيما يأخذ الإسلام عن العقل المعياري الأعلى .

يردا عليّ الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما) و (من كنت مولاه فعلي مولاه) والقرآن يقول (النبي أولى بالمؤمنين من انفسهم ... كان ذلك في الكتاب مسطورا) (سورة الأحزاب ٦) .

غير ان هذه الحقيقة لا تمنع ان يصل البشر بعقولهم النسبية الى مشترك او موافقة لأحكام وقواعد الإسلام بالتدريج، لان ارتكازيتهم الأسسية – وهي غير المعرفة – مستندة في أساسها للعقل الأول، الا انها تحتاج الى التجريد للإفلات من حبس المادية . لكن هل العقل الأول هو شيء غير الله ؟ كلا، هو يستقي من العرش، و (الرحمن على العرش استوى)(٨٩) .

ان المفارقة الحقيقية هي ان يرى أولئك العلمانيين ان المنطق يستدعي انه اذا كانت مبادئ الإسلام كونية فلا ينبغي ان تكون له احكام عملية، لان الأخيرة نسبية بنظرهم . ولا نعرف ما قصد هؤلاء بكونية مبادئ الإسلام، هل بمعنى انها موجهة لعموم الكون الغير ناطق، فحينئذ لا يكون من داع لوجود النبوات، فما على الله الا تقنين هذه المبادئ بنحو فيزيائي، اما اذا كانت هذه الكونية بمعنى العالمية، عندئذ يجب ان تجد لها واقعاً عملياً عاقلاً، والا لم يكن لها من داع معرفي . الا ان يقول بعض العلمانيين ان هذه الأحكام العملية كانت تناسب زماناً ومكاناً ما، وهو رأي مزاجي لا دليل عليه لا قبلي ولا بعدي، بل لا معنى عقلاني له .

---

(٨٩) سورة طه / ٥ .

ومن غريب بعضهم ايضاً انه يريد الوصول بالناس لنتيجة مفادها ان رؤية بعض الإسلاميين للعلمانية على انها تستوجب ضمنياً انعدام الايمان يقتضي التعميم لهذه النتيجة لغير الإسلام من الأديان التوحيدية، كاليهودية والمسيحية، باعتبار انها لم تقم دولة . وهذا اشكال مغلوط، ومستهجن، لان مفهوم الدولة الذي نعرفه اليوم لم يكن موجوداً، اذ كانت في افضل أحوالها إمبراطوريات محكومة للأعراف القَبلية او المحلية المختلفة، وليس هناك سلطة محددة ومميزة لقانون موحد . هذا من جانب، ومن جانب اخر كانت التجمعات الدينية تنتقل حينها من مرحلة المحكومية الى مرحلة الحاكمية بصورة تدريجية، إذ يمكن جعل (موسى) (عليه السلام) مركز التحول نحو الحاكمية، عندما بدأ حركته الثورية فانتقل بأشهر التجمعات التوحيدية التاريخية (بني إسرائيل) نحو منطقة محايدة سياسياً، لكنه كان يحكم في شعبه عندئذ بناموس الرب، الذي هو الوحي . ثم ظهرت حاكمية الدين اليهودي من خلال (داود) وذريته . اما المسيحية فكانت كما قلنا مرحلة تصحيحية لروح بني إسرائيل، في الوقت الذي كانت فيه مفصلاً تغييرياً في تاريخ من يحمل رسالة الرب، ولم يتسنَ للمسيح (عليه السلام) الفرصة المناسبة لتفعيل الحاكمية الدينية الا بنحو الروح والنفس والقلب، لكنّ

المسيحية ايضاً ارجعت اتباعها لناموس الرب في التوراة فيما يتعلق بالأحكام التفصيلية، حتى ظهور الانحراف الانقلابي على يد (بولص).

لذا لا يعني عدم تمكن دين من الأديان التوحيدية من إقامة حاكمية سياسية سقوط هذه الحاكمية، ف (الحسن والحسين إمامان ان قاما وان قعدا)، ولا يعني ذلك قطعاً انهما تركا تفعيل حاكمية شرعة الرب، بل الناس هي من تركت في الغالب هذه الأوامر واخترعت حاكمية غير مؤمنة او واثقة بأحكام الرب، تعالى عما يصفون.

ولا غرو ان يعيش هؤلاء المنظرين العلمانيين تناقضاً عند قولهم بوصف واحد (ان المبادئ المعيارية ليست إسلامية، وانما مشتركة بين جميع الأديان التوحيدية وغير التوحيدية، وان الدولة التي تقوم عليها ليست إسلامية، وانها غير منتجة للمنظومة السياسية او الإدارية، كما ان العقل البشري النسبي يمكنه الوصول اليها)، وقد ذكرنا سابقاً ان هذه هي فكرتهم التي أرادوا بها استلاب الدين، بالقول انهم – كعلمانيين - يستطيعون تأسيس منظومة أخلاقية مستقلة. فكيف يؤسسون على هذه المنظومة (المعيارية) منظومة سياسة لا علاقة لها بها !، الا اذا كانت نيتهم – مع إهمال التناقض

الفكري بينهم — ان يقيموا منظومة سياسية وإدارية لا سقف أخلاقي لها، الا المزاج والاستحسان . ولا نعرف كيف يكتب هؤلاء ليعترضوا على مبادئ الإسلام الأخلاقية، ثم يظهر لاحقاً من كلامهم ان هذه المبادئ ليست إسلامية ! . كما لا ندري ما وجه الاعتراض على الدين في إتيانه بمنظومة تقوم على مبادئ هي ذاتها ما سيصل اليها العقل البشري بالقياسات المنطقية بحسبهم ! .

بقي ان نناقش هنا إشكالهم من كون اشتراط الوصول للمعرفة المعيارية من خلال المعرفة الدينية، وبالتالي اختصاص الفرد المسلم بالرسالية، يعني ضمناً ان الوصول لمعرفة الله امر مستحيل ايضاً، لان معرفته تحتاج الى اسبقية المعرفية المعيارية على الدين .

والجواب حتماً فلسفي اكثر منه بسيطاً، الا أننا قد بيّنا بعض ملامحه سابقاً، والان نضيف ان هذا الاعتراض لو كان صحيحاً لاقتضى الا يعرف الانسان قوانين الكون الكلية، الفيزيائية والرياضية، لأنه لم يكن يملك من المعرفة العقلية المعيارية ما يلزمه لإدراكها . ان القضية ترتبط بارتكاز أسس معرفية هي الحد الأدنى لانطلاق ذهن الانسان في فضاء التفكير اللامتناهي شكلا .

العلمانية والعقلانية واستقلالية الانسان

يقع بعض منظري العلمانية في معرض نقده للدين في المعضلة الفلسفية والمنطقية والابستامية المتوقعة لهذا النمط الفكري، الا وهي في قولهم (ان المعرفة الدينية ليست ممكنة، نظرياً، باعتبارها معرفة بيذاتية، الا اذا اخضعنا الوحي، او الادعاءات المؤسسة على الوحي، لمعايير العقل)[٩٠]، وبما انهم يرون ان العقل الإنساني مستقل، فالنتيجة المنطقية لهاتين المقدمتين، مع إضافة مقدمة ثالثة هي ان الوحي من الله، انه لا مناص من وجوب خضوع الله للإنسان!.

ولا يسعهم حتماً ان يجدوا مخرجاً غير هذا للمقدمات الآنفة، وهم ربما لا يشعرون بالإحراج من هذه النتيجة، لأنهم ينطلقون من فكرة غير ظاهرة مفادها ان الله خاضع حتماً للمنظومة المعيارية، التي خلقها الله ذاته . الا انهم لا يكتفون بهذه الفكرة، بل يذهبون – عملياً – الى كون الانسان اقدر على بلوغ هذه المعيارية من الله، او على الأقل هما متساويان منطقياً، وكلاهما محكومان لها، مع فارق

(٩٠) ضاهر / ص ٣٦١

ان الله لا يسعه الخروج عن حاكمية هذه المعيارية، فيما الانسان حر تماماً عند التعامل معها !! .

واذا سمحنا لأنفسنا بغض النظر عن القفزة التي يقفزها هؤلاء عن ضرورة تعريفهم للعقل قبل منحه سمة الاستقلالية والمعيارية، فإننا ملزمون بالتساؤل عن ماهية العقل المعياري، قبل ان نقرّ له بالاستقلالية . هل هو عقل الطفل، ام عقل المرأة، ام عقل الشاب، ام عقل الرجل الكبير، ام ان العقول متساوية ؟ هل هو العقل في العصر الحجري، ام العقل في العصور الوسطى، ام العقل المعاصر، ام عقل المستقبل ؟ هل مقتضى المعيارية المفترض ثبوتها للعقل البشري مستقلة عن تأثير المحيط ؟ ام ان هذه المعيارية تتولد اذا تواصل العقل البشري المتغير مع مصدر عقلي أسمى ثابت ؟ . كل هذه الأسئلة لابد ان يجيب عليها أولئك العلمانيون قبل الادعاء الساذج بمعيارية العقل البشري، ومن ثم استقلاليته .

ولعلنا نوافق (كانط) في رؤيته ان ميل الانسان للجانب الشهوي منه يفقده استقلاليته، بفقدان معياريته الأخلاقية، لا ما ذهب اليه هؤلاء من ان هذا الميل لا يعني سوى العصيان الآني الذي لا يخرج الانسان من استقلاليته المسؤولة . انّ ما قصده كانط مخالف لما يفهمه هم، فكانط يرى ان ما يميز الانسان مسؤوليته الأخلاقية، فاذا

انصاع للميل الشهواني من منطلق اناني دخل في حد البهيمية . ان الفرق بين كانط وبين هؤلاء المنظرين العلمانيين العرب هو ذات الفرق بين التفكير المعياري الحدّي وبين التفكير الأهوائي الفوضوي .

لا يمكن مطلقاً القول باستقلالية العقل البشري ما لم تتم معرفة ماهيته فوق الفسلجية . ان القول باستقلالية العقل يقضي بالاستقلالية المطلقة، أي انفصال كل عقل على حدا بنحو تام، ومن ثم لا معنى لتوحّد الفكرة الأخلاقية، الا اذا كان منشأها خارجي، كالبيئة المحيطة، وحينها تكون نسبية، لا معيارية، او عقل واحد أسمى تتصل به العقول بنحو الجزء الصوري، لا الجزء الانطولوجي، حينها سيكون بمقدار جميع العقول الوصول للمعيارية المشتركة . لكنّ الرأي الأخير ميتافيزيقي بالتأكيد، لكنه الأقرب للصواب .

ولن نناقش كثيراً في رأي هؤلاء العلمانيين ان وضع القواعد الأخلاقية الخارجية يعني سلب الانسان عقلانيته والوصاية عليه، بل نريد منهم ان يجيبوا صادقين : هل الانسان اليوم حر في استخدام عقله ؟ هل هو قادر على اتخاذ قرار مستقل ؟ هل يعيش ما يريده ؟ هل يستطيع تحمّل مسؤولية الكثير من قرارته بنحو عقلاني ؟

ام ان الانسان المعاصر ليس سوى (اسفنجة) تمتص مؤثرات الإعلام والمحيط، وتغرق في بحر الشهوات والأهواء الغالبة للعقل، وهو ما حذّر منه كانط ؟!

أليس الانسان المعاصر ماكنة صناعية بحتة، تخضع في بياناتها الحركية للتلفاز او الصحف او المدرسة الموجهة ؟ أليست جميع قراراته خاضعة للوصاية السلطوية او الرأسمالية ؟

ما أريد الوصول اليه أننا لو قبلنا ترك الانسان دون معايير عليا، حاكمة تحمل سمة الوجوب، ودون فئة مكلّفة بتنفيذها على الأرض، فلن نجد سوى صورتين لعالمه : الغابة والمصفوفة (الماتركس) .

ان مثال بعضهم عن إمكانية تعارض القواعد الأخلاقية (في الحالة العلمانية) يقتضي قراءة معطيات الحدث الراهن للوضع العملي، ومن ثم إيجاد القاعدة الأكثر تناسباً معه، كما في حالة تعارض قيمة الوفاء مع قيمة السلامة، واذا كانت المعطيات غير واضحة فعلينا تحديد ملامح عملية إجرائية من خلال ظاهرة الحدث نفسه، لكننا هنا من المستحيل ان نتفق في يوم من الأيام على اجراء مشابه، كافٍ في رد أطروحة العلمانية بالمجمل، لأنه يقتضي التعارض البشري العملي الدائم، كما انه يخبرنا حقيقة عن

تعارض نظري دائم، ومن ثم لا معيارية واقعية مشتركة للعقل البشري المستقل الا بالرجوع لربّ الارباب .

ان غرابة التناقضات في فكر هؤلاء العلمانيين وفي منطقهم لا حصر لها، لأنها تنطلق من رؤية ضبابية، قادمة من مناطق عاطفية في أنفسهم . فهم في الوقت الذي يقولون فيه بعدم قابلية الانسان للتدريب المعياري، يرون إمكانية اخذه قواعداً ومبادئً بنحو التلقين . لكنهم ايضاً يقولون بعدم دخالة التراكم المعرفي للقيم المحيطة بالإنسان من خلال مجتمعه في موضوع اتخاذه قرار إجرائي، وذلك بسبب تعارض الغايات المزمن بين بني الانسان ! .

ولا نعرف لأي شيء تؤسس هذه (العلمانية) التي لا مرجعية معيارية لها، ولو على نحو الاتفاق، سوى للفوضى ربما . ولا نفهم كيف تكون لهذه (العلمانية) أسس منطقية من الأصل . ثم من اين تعقب مسؤولية ما أي اجراء يتخذه الانسان اذا كان قراره نابع من دافع منطقي[٩١] هو الحرية وعدم القدرة على الانضباط المعياري؟!.

ان هؤلاء المنظرين يضعون مبادئً أربعة كمنطلقات للحفاظ على استقلالية الانسان العقلية وفاعليته الأخلاقية . ونحن لن

(٩١) وهذا رأيه في صفحة ٣٧٥

نناقشهم في اصل اعتبارها مبادئً، او نقول من اين لكم هذه القيمية لهذه المبادئ الافتراضية الأربعة، التي تحتاج بذاتها الى استدلال علمي ومنطقي وفلسفي، لم يأتونا به، لكننا اعتدنا منهم كثرة الافتراض الشخصي وقوننة رؤاهم الخاصة . وهنا سنناقش هذه الآراء بما هي مفروضة :

اولاً : (لا يحق لأي فئة من الناس ان تدعي احتكار المعرفة في الشؤون السياسية والاجتماعية او في أي شأن دنيوي آخر على أساس انه متاح لها وحدها معرفة ما يريده منا الله في دنيانا)[٩٢] .

هل هذه المقولة معتبرة منطقياً ؟ ام هل هي متسقة ابستامياً ؟ كلا، هي فقط افتراض لا علمي، يمكن دفعه بسهولة، وعند تجريده عن الخصوصية يمكننا القول انه يجوز لفئة ما ان تحتكر معرفة ما عن موضوع ما، كالطبيب في طبّه، والمهندس في هندسته، والفيزيائي في نظرياته . فكم واحد منا قادر على فهم او شرح النظرية الكمومية مثلاً ؟ . وماذا لو كان الفيزيائي قادر على التنبؤ بكارثة قادمة، هل نقول له انك غير ملزم لنا بما تعرفه لمجرد أننا أحرار في قدرتنا على اللامبالاة ! .

(٩٢) ضاهر / ص ٣٧٦

ومع الخصوصية فانّ الفلسفة التوحيدية اثبتت وجود الله، بما عضده العلم الحديث والمنطق الرشيد، وبمقتضى العقل السليم لا يمكن تعطيل اتصال الله بمخلوقاته، وبالتالي وقوع ظاهرة النبوة، وبالنتيجة المنطقية هناك معرفة دينية صادرة عن منطقة النبوات يلزمنا احترامها من باب احترام مصدرها وغاياتها، وهي كأي معرفة تحتاج الى التعلم، فيكون من تعلّمها هو المحتكر لعلومها الظاهرية، ومن خصّه الله بالاصطفاء هو المحتكر لعلومها الميتافيزيقية .

ثانياً (... لا سلطة أخيرة سوى سلطة العقل [٩٣]) .

نقول فقط : أيّ عقل ؟

ثالثاً : (القيم موضوع للاختيار، وهذه طبيعتها . فلا يحق .. ان تفرض ... القيم لا تقنن او تتمأسس ...) .

رابعاً : (ينبغي حد فاصل بين الخاص والعام بحيث لا تتدخل الدولة بقوانينها وتشريعاتها الا في المجالات التي اذا تركت فيها حرية التصرف المطلقة للأفراد فان ذلك سيتعارض على المدى البعيد مع تحقيق المنفعة العامة او تحقيق العدالة او تحقيق كليهما معا)[٩٤] .

---

(٩٣) ضاهر / ص ٣٧٦

(٩٤) ضاهر / ص ٣٧٦

فاذا كانت القيم موضوعاً للاختيار، ما الذي جعلها قيماً من الأساس ؟! واذا كانت لا تقنن ولا تتمأسس فمن ماذا تأخذ القوانين شرعيتها ؟ من الفراغ مثلاً ؟ ام اتفاق مجموعة من الناس على تقنين قيمهم اللامعيارية وغير المنضبطة، ومن ثم فرضها على مجموعات أخرى لا تراها قيماً، من خلال آلية يؤمن بها بعض العلمانيين اسمها (الديمقراطية) ؟ أليست هذه آلية احتكارية مقنعة ايضاً وفقاً لأسس هؤلاء المنطقية ؟!

ثم أي دولة ستنشأ وعلى ماذا ؟ ولماذا ؟ ومن الذي جعل (المنفعة العامة) و (العدالة) قيماً نهائية، يمكنها الفصل بين ما هو للدولة وما هو للفرد ؟ أليست هذه تناقضات بشعة في فكر هؤلاء ؟!

ان ما يريد هؤلاء التأسيس له نظرياً خطير جداً من الناحية العملية، فهم يسعون لترويج فكر غابوي، بل اشد سوءاً منه . إذ في الوقت الذي يرفضون تعريف (جون ستيوارت مل) للمملكة الخاصة على انها (الأفعال التي لا تتجاوز نتائجها الانسان الفاعل نفسه)، لأنهم يرونه تعريفاً يقيّد الكثير من أفعال الانسان، يوافقون على ان الأفكار والمعتقدات هي جزء من هذه المملكة حتماً .

ان ما يريدون الوصول اليه – عملياً – تسويغ جميع الأفعال البشرية غير الخاضعة لمعيار أخلاقي او ميزان اجتماعي، على اعتبار

انهم يؤمنون سلفاً بعدم إمكانية معايير اتفاقية وفقاً لفلسفتهم، لكنّهم يؤمنـون ايضـاً ان الأفكـار والمعتقـدات كافـة ضـرورية السـيرورة الفردية . لذا هم مثلاً يرون ان النظر في قضية (الإجهاض) ليس من حقوق المملكة العامة، باعتبـار انـه لا يمكـن الإجابـة القطعيـة عـن حقوق واجبـة للجنـين، كمـا لا يمكـن الموازنـة بـين حـق الام فـي الحياة وبين حق الطفل في الحياة .

اما معتقدات الانسـان وأفكـاره فمهمـا كانـت خاطئـة فهـي فـي عهدة الصراع والتدافع القيمـي داخـل المجتمـع، والتـي تـزاح فيهـا الأفكار الفاسدة وغير الصالحة امـام الصـحيحة . ونحـن إذ لا نعلـم كيف يتم هذا التدافع فـي اطـار المبـادئ السـابقة لهـم، مـن حيـث ضرورة السيرورة الفردية للفكرة البشرية، وعدم حق الآخـرين فـي إزاحة قيم الفرد مطلقاً، لكننـا نعلـم ان هـؤلاء القـائلين بهـذا الـرأي يؤسسون من خلاله لنظرية الفوضى العمليـة، والتـي ابـرز ملامحهـا اطلاق الأفعـال جميعـاً، الأخلاقيـة وغيـر الأخلاقيـة، تحـت ذريعـة السيرورة الفردية، والحقوق الخاصة المفتوحة، والسماح بتشـويش منظومة القيم الأخلاقية من خلال السماح للجميع بترويج أفكـارهم مهمـا كانـت معوجّـة . لـذا هـم لا يـرون بأسـاً ان يسـتفز كاتـب مـا مجموعة من الناس في معتقـداتهم – وانـا علـى يقـين انهـم يقصـد

المجموعة الدينية لا سيما الإسلامية منها - تحت ذريعة حقه الخاص في التعبير، لكنهم يجدون استفزاز الهندوس في اكل لحم البقر أمامهم امراً لا أخلاقياً يجب منعه، تحت ذريعة حق الهندوس في الاعتقاد[٩٥]!.

لكننا نتساءل عن منشأ الحق الخاص في الإساءة لمعتقدات الآخرين – التي هي ملكهم بحسب فكر هؤلاء – لشخص لا يؤمن بها ويؤمن بغيرها ؟!، ولا نرى سوء الرغبة المطلقة في الإساءة الفكرية، لأنه يمكنه الكتابة فيما يعتقد، لا الكتابة المسيئة لما يعتقده الآخرون، لان هذا انتهاك للخصوصية الاعتقادية للآخرين بحسب منهج العلمانية الفلسفية النظري، لكنها كما يبدو تعاني أزمة عاطفية تخلق تناقضاً وهوة بين ما تعتقد وبين ما تريد .

ان الفرق بين الفكر الديني وبين الفكر اللاديني كون الأول ينطلق من ضرورة حماية الانسان من النتائج الآنية والمستقبلية للأفكار والافعال الخاطئة، كما انه يؤسس لما بعد الموت من عالم الآخرة الذي تكون لأفعال الانسان فيه صور حتمية تعكس نوعه، فيما يقوم الفكر اللاديني – كفكر هؤلاء العلمانيين – على ترك

(٩٥) ضاهر / ٣٨٣.

الانسان فريسة لظاهرة الاقتتال الفكري والقيمي، حتى وان كان نتيجتها الانتحار، كما هو شائع عالمياً، بصفة ذاتية او من خلال سلاح وعداوة الآخرين، وكذلك ينطلق العلمانيون من فكرة ان لا عالم اخر بعد الموت .

لكنّ الاغرب ان يتجاوز هؤلاء العلمانيون قيمهم النظرية في خصوصية واستقلالية الانسان – بطفرة غير مبررة – فيرون ضرورة سلب الخصوصية المالية للفرد احياناً من اجل المجموع، كما في نظام المتقاعدين . ولا نعلم – بغض النظر عن رأينا الشخصي في هذه المسألة – من اين أتى هؤلاء بهذا الحق السالب للخصوصيات السابقة التي آمنوا بها، وما الذي يجعل فرداً ما مسؤولاً عن فرد آخر، لا سيما وان الأول ربما غير متضرر من غياب نظام التقاعد ؟!

ان العلمانيين الفلسفيين ، من اجل خلق التعقيد امام النظام الديني، يخلقون مجموعة من الإشكالات على شكل أسئلة، لكنهم بسطحية غير معهودة يتجاوزنها عند تناول الأنظمة العلمانية . فيرون ان مبدأ (الحاكمية لله) الإسلامي او الديني و (كليانية) الدين تجعل للأحزاب والجماعات الإسلامية صفة (الربانية)، وهي صفة شمولية تسلب غيرهم حق التعبير والكينونة، كما ان تعدد المراجع النصية الدينية، كالتوراة والانجيل والقران، يجعل من المستحيل معرفة أيها

له الحاكمية المطلقة، فكل فئة تدعي قدسية وتمامية كتابها، وايضاً لو اخترنا القران مصدراً وحيداً، فان تعدد التأويلات يجعل من المستحيل الاحتكام الى النص، الا من خلال معرفة خارجية مستقلة، لكن لو توفرت هذه المعرفة الأخيرة فلسنا بحاجة عندها لسواها من دين او غيره لأنها اعم منه، بحسب فكر هؤلاء.

ان الخلط الواضح لدى المنظرين العلمانيين بين المعرفة وبين الإرتكازات الذهنية يجعلهم دائماً في حل من أي نسق معرفي صحيح ومتكامل. فيما تكفّل نظام (الإمامة) بحل جميع هذه الإشكالات، بتعهده الإجابة على منظومة التساؤلات الارتكازية الأساسية للإنسان، وقدرته على دفع جميع ما سواه من منظومات محرفة او ناقصة.

أي ان هؤلاء المنظرين انتهكوا مراراً المبادئ الأربعة لاستقلالية الانسان، والتي من أجلها يرفضون النظام الديني كما يدّعون، لا لشيء سوى التأسيس لنظام سياسي مزاجي هم يرونه. بمعنى انهم سلبوا القدسية الذاتية لنص مقدّس ذاتاً، وجعلوا هذه القدسية سمة الطروحات الشخصية لهم، وهو امر متوقع من جميع الأفكار الوضعية.

لكن من حيث الواقع العملي هل من الممكن وجود طبقة كهنوتية إسلامية تنوب عن حاكمية الله، من خلال فرض تفسيرها وحسب، بمعنى ان القران – وهو المصدر الأخير للتشريع – كما قال علي بن ابي طالب (.. خط مسطور بين دفتين لا ينطق، وانما ينطق به الرجال)[٩٦] مشابهة لطبقة (اكليروس) المسيحية ؟

ان القران يمنع وجود هكذا طبقة من جهتين : الأولى : ان المسلمين من حيث التكليف بمستوى واحد، وليس هناك مفهوم (الاله الفادي) او (الخطيئة الازلية) و (صك الغفران)، وهي مفاهيم بولصية مكّنت الكنيسة من رقاب المسيحيين، فيما ان واجب الطبقة الأكثر وعياً بالإسلام السعي لترميم ملامح الانكسار الاجتماعي من خلال الانطلاق من مبدأ (ولقد كرّمنا بني آدم)[٩٧] وأولوية خلافة الانسان لله . والثانية : ان القران ممتنع التأويل الا على فئة خاصة هي الناطقة باسمه وترجمانه، وفق مبدأ (إنه لقرآن كريم * في كتاب مكنون * لا يمسّه الّا المطهّرون)[٩٨] ، وهؤلاء (المطهّرون) عرّفتهم الآية القرآنية (انما يريد الله ليُذهب عنكم الرجس اهل البيتَ

(٩٦) ضاهر / ص ٣٩١

(٩٧) سورة الاسراء / ٧٠

(٩٨) سورة الواقعة / ٧٧ – ٧٩

ويُطهّركم تطهيرا)[99]، و (اهل البيت) هم من عرّفتهم السنة النبوية بوضوح كما في حديث (الثقلين). كما يقول القران الكريم (وما يعلم تأويلَه الا اللهُ والراسخون في العلم)[100]، ومن حديث (انا مدينة العلم وعلي بابها) نعلم ان (الرسوخ) يمتنع الا من باب علي بن ابي طالب (عليه السلام).

لذا ليس في الإسلام الا تأويل واحد لفئة واحدة، هي لا يمكن الا ان تكون معصومة، بالنص، ويمكن كشف ذلك بالاختبار، والا وجب على الامة ازاحتها. وهذا الوجوب الثوري الأخير هو جزء من الدين ذاته، لذا ثار الكثير من الصحابة والتابعين واهل العلم الناصحين بصورة شبه دائمة على الوجوه الغاصبة والمدعية ما ليس لها، وهو الامر الذي يميز الدين الإسلامي عن غيره. لذا لا يمكن لحزب او جماعة تقوم على نهج ديني ادعاء حق التأويل، بل هي تدعي قدرتها على التطبيق فقط، الا المدارس الناشئة تحت ظل المدرسة الانقلابية بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وآله).

(٩٩) سورة الأحزاب / ٣٣

(١٠٠) سورة ال عمران / ٧

اذن ان مجرد ادعاء جهة ما – عند غياب اهل البيت – لحق التأويل، فضلاً عن كونه النص المطلق الأخير، يكفي لنفي هذا الحق عنها، وبالتالي يوجب – دينياً – اقالتها .

لكننا مع هذا نسأل : كيف ستحل العلمانية ما هو اكثر اشكالاً، حيث تعدد الأفكار البشرية الى ما يفوق التسعة مليارات، وعلى ماذا منها ستقيم نظام الدولة، ولما تقيمه اساساً، وكيف يمكن إعطاء هذا النظام سلطة ما، لا يؤمن بها انسان ما، وماذا لو كان اعتقاد الانسان لا علمانياً في منظومة علمانية ؟!. اليس القضية هنا تخضع لمبدأ او مقاصّة اوكام(١٠١) ؟ حيث مهما تعددت الرؤى الدينية ستظل اقل وابسط من مليارية الوحدات المشكلة لأي منطلق علماني .

ان ما يقتضي ان نناقشه اخيراً ادعاء بعضهم ان الإسلام يلغي الحياة الخاصة للإنسان ويدمجها تماماً في الدولة . وهو امر باطل، على المستويين النظري والعملي . فالإسلام يؤمن تماماً بالحريات والملكية الخاصة، لكنه يقيّد الجانب البهيمي والاناني في الانسان، وهو الجانب الذي يسيء للجماعة، إذ ينتهك حقوق الآخرين، وهو

(١٠١) وهو مبدأ عام، يتم تطبيقه في مجالات حياتية مختلفة مثل السياسة والاقتصاد والفيزياء، يقضي بان التفسير الأقل والابسط هو الاكثير صلاحية للاستخدام .

تقييد تقوم على أساسه الفلسفة القانونية للتشريعات الدولية المعاصرة، لكن وفق وجهات نظرها الوضعية الاستقرائية .

كما ان التجربة العملية للدولة الإسلامية التي أقامها السيد الخميني في ايران تقرّ تماماً الملكية الخاصة، لا سيما مبدأ (الأرض لمن عمرها)، الا انها لا تترك الثروات العامة لتصرّف الفرد، كما في جميع دول العالم، وهذه الدولة الإسلامية اليوم من انضج الدول وأكثرها سيادة في العالم وفي طريق تقدم مذهل، رغم حصار عالمي لا مسوّغ له، سوى دكتاتورية العلمانية العالمية ورغبتها في فرض نفسها على الشعوب بالقوة والتجويع، امتثالاً لمن يملك مؤسسات العلمانية الكبرى في العالم من وسائل اعلام ومال لا رقيب ذاتي لها، وهذا الحصار كان منذ اليوم الأول لقيام هذه الدولة عام ١٩٧٩ م .

العلمانية وحقائق الاعتبارية

هل للعلمانية حقيقة واعية بالذات ؟ ام انها واعية جزئياً ؟ ام انها لا واعية ؟ بمعنى هل ان مصدر العلمانية وجود حقيقي واع لذاته ؟ ام انها تتشكل من مجاميع وعي بشرية نسبية ؟ ام انها ليست كذلك؟

بالتأكيد ان العلمانية مفهوم اعتباري، ذهني، لا حقيقة وجودية له . وبالتالي هو مفهوم لا وعي، ولا يمكن ان ينتج الوعي . وقد

يقول قائل انه واع نسبياً او جزئياً من خلال تشكّله النسبي عن طريق الوعي النسبي البشري . الا ان هذا الادّعاء ليس حقيقياً، لسببين، انه مفهوم سالب، باعتبار انه موقف من منظومة، هي الدينية هنا بطبيعة الحال، لا انه بذاته منظومة لها ملامح وسيماء معرفية واحدة، وحتى ان سلّمنا تنزّلاً انه صدى للوعي النسبي البشري، فان المحصلة الناتجة عن تصادم وتعارض الأفكار البشرية تكون صفراً بالتساقط، لا سيما عند غياب المحكّم المعياري المتفق عليه .

اذن كيف تتشكّل ملامح الظواهر العلمانية عملياً ؟ والجواب الواقعي انها تتشكل وفقاً لرغبات نخبوية مختلفة، تفرضها بالمال او السلاح او الإعلام، واليوم هي تفرضها من خلال عقيدة (الصدمة) القبيحة . بمعنى ليس للكتلة البشرية دور مهم في تشكيل ظاهرة علمانية ما، لا من حيث المبدأ ولا من حيث التشريع، ان ذلك كله يخضع لرغبات أقليات نخبوية تملك شيئاً ما . والنتيجة ان العلمانية كانت وسيلة إفراغية للمنظومة الدينية، تزيح الاله الابراهيمي، ليتجه الناس الى مجموعة آلهة جديدة، كما هو دور الإلحاد المرحلي أيضا .

انهيار دالـ ـة المعرفة

ان افتراضات العلمانية المنطقية تقوم على أساس ان الانسان قادر على تشكيل معرفة مستقلة، وانه من خلالها قد يصل الى معرفة معيارية . الآن هل هذا الأساس موافق للعلم، أي هل يمكن تشكيل معرفة معيارية فعلا ؟

الجواب العلمي يقول بالنفي القطعي . ليست هناك – في عالم الطبيعة – حقائق معيارية من حيث الانسان، بمعنى ان الانسان اذا تدخّل كمراقب تنهار دالّة الموجة الطبيعية . فاذا كانت الحقائق دون الذرية هي أساس الوجود المادي، فالمادة بالتأكيد تخضع للحقائق العلمية دون الذرية التي تقول ان هناك قانونين لهذا العالم المؤسس لوجودنا، احدهما ينطبق حين نراقب، والأخر ينطبق حين لا نراقب . وبالتالي لا يمكن مطلقاً معرفة أي القانونين هو الحقيقة المجردة، لان معرفة ذلك تحتاج الى مراقب، وعندها تنهار دالّة المعرفة الواقعية [(١٠٢)]. وبما ان أساس المعرفة الاستقرائية ممتزج بالمعرفة الطبيعية، وان الاخيرة قائمة على أساس الكمومية فيزيائياً، فليست هناك معرفة استقرائية بشرية مطابقة لواقع الكون مطلقا .

---

(١٠٢) يمكن مراجعة إصدارات الفيزيائي ستيفن هوكينج، او اية إصدارات علمية تتعلق بالنظرية الكمومية .

ان كتابات بعض العلمانيين المتشددين مثل (عادل ضاهر) تنتمي الى ظاهرة (Anti-Religion) المضادة للدين، أي انها تجمع بين شكلين من أشكال واقع (ما بعد العلمانية)، كليهما اصبح خارج السياق التاريخي لمفهوم العلمانية . ان العلمانية اليوم لم تعد اطاراً لحرية التساؤل، بل اطاراً لماهية التساؤل، بمعنى انها لم تعد حامية للحريات، بل منتجة لها، لكن بشكل استفزازي للحريات الأخرى .

العلمانية في منشأها وبيئتها التاريخية صارت متمايزة من حيث الشكل، وفقاً لحركتها في محيطها الإقليمي، لذا هناك ثلاثة أشكال للعلمانية في أوروبا :

- العلمانية كحياد بالنسبة لجميع الأديان ووجهات النظر حول العالم .
- العلمانية كمنظور (علماني) بديل عن المعتقدات الدينية .
- العلمانية كنقد او حتى معارضة للدين [(١٠٣)] .

(١٠٣) الجدل حول العلمانية في عصر ما بعد العلمانية / جان بول ويلام : مدير الأبحاث في المدرسة العلمية للدراسات العليا في باريس / ورقة بحث مقدمة لجامعة واشنطن ٢٠١٠ / تعريب : البير شاهين / مجلة الاستغراب / شتاء ٢٠١٦ .

ومن الواضح ان علمانية الضاهر – وعموم المدرسة العربية – تنتمي لمنهج متطرف يجمع بين الشكلين الأخيرين، من حيث التنظير لبديل (علماني) اعتقادي عن المنظومة الاعتقادية الدينية، لأسباب مضادة لمفهوم الدين وحسب.

في أوروبا، في الوقت الذي تسعى فيه فرنسا لديننة العلمانية بنحو القداسة المطلقة، تحاول بلجيكا ديننة الأفكار اللادينية بنحو يرفع القداسة عنها وعن الأديان ايضاً. أي ان فرنسا تجعل من العلمانية بديلاً للدين، فيما بلجيكا تسعى لخلق اطار علماني جامع لا يتدخل في المعتقدات ولا تتدخل المعتقدات فيه، لذا فالماسونية – التي لها جامعة كبيرة في بلجيكا – مساوية لقداسة المسيحية في النظام البلجيكي.

ان العلمانية في المجتمعات الكاثوليكية كانت اكثر تطرفاً، باعتبار انها جاءت كردة فعل مضادة لسلطة الكنيسة البابوية هناك. الا انها في المجتمعات الأرثوذكسية لا تزال تعاني ضبابية الخط الفاصل بين ما هو رغبة اجتماعية لظهور الدين وبين ما هو إرادة نخبوية لتحييد الدين.

في مجتمع ما بعد العلمانية تحولت العلمانية من اطار حامٍ للتعددية الفكرية والسياسية الى مفهوم فلسفي يقوم على رؤية دنيوية للإنسان والعالم، بديل عن وجهات النظر الدينية حول العالم.

واذا عدنا للمثال السابق في النموذجين البلجيكي والفرنسي للعلمانية، نجد ان بلجيكا تتبنى فكرة العلمانية الإيجابية [١٠٤]، التي تقوم على تمويل مختلف الاعتقادات الدينية في بلادها، سماوية كانت ام أرضية، ما دامت تظهر على شكل شريحة جماعية، بينما فرنسا تواجه بتطرف – ومن خلال استغلال السلطة – أي مظهر ديني، حتى على مستوى الحقوق الأساسية – التي كفلها النظام العلماني التاريخي – مثل اللباس، كما في منعها (المحجبات) من ارتياد الجامعات.

وعند الرجوع الى (الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الانسان والحريات الأساسية) لعام ١٩٥٠ ثم مقارنتها بمجتمع ما بعد العلمانية نلاحظ الفرق الواضح لفكرة العلمانية بين العهدين. فقد جاء في تلك الاتفاقية:

(١٠٤) مصطلح (الحياد الإيجابي البلجيكي) استخدمه (ريك تورفز) من جامعة (لوفين).

- لكل واحد حرية الفكر والضمير والدين، وهذا يشمل الحرية لتغيير دينه ومعتقده، كما يشمل الحرية ان يقوم لوحده او مع مجموعة في العلن او في حياته الخاصة بإظهار هذا الدين او المعتقد في التعبد و التدريس والممارسة والأتباع .

واذا أخذنا ما تمارسه السلطات الفرنسية في نظر الاعتبار من (انتهاكات طائفية) وحظر لحرية اللباس، كما في حادثة لباس ساحل البحر الأخيرة، نعرف ان العلمانية أصبحت شكلاً متطرفاً لدين وضعي . وهو الامر الذي يفسّر تضمن اتفاقية (لشبونة) لعام ٢٠٠٩ على الفقرة التالية (يحترم الاتحاد الأوروبي والدرجة نفسها الوضع الذي عرّفه القانون الدولي للمنظمات الفلسفية غير المعترف بها رسمياً كطوائف دينية) . بمعنى ان العلمانية الأولى كانت مرحلة تمهيدية تزيح الأديان التوحيدية الابراهيمية عن ساحة السلطة، فيما علمانية اليوم تعمل على إعطاء الصفة الدينية – بذات مستوى القداسة الاجتماعية – للفلسفات الوضعية . الامر الذي ينبأ حتماً عن مستقبل للعلمانية تعطي فيه لهذه الفلسفات الوضعية مركزاً فوق الاجتماعي، كتسلسل تطوري للأحداث .

كما ان كتابات أمثال الضاهر تمثّلت تلك المضامين لما بعد العلمانية بشكل واضح ومتطرف، إذ انتهكت ما اتفق عليه بناة

العلمانية التاريخية الأولى من حق الاعتقاد الديني، الى القول بانه اعتقاد غير منطقي من الناحية العقلية، أي انها تجاوزت تحييده الى مهاجمته .

لكنّ أسئلة مهمة خلقتها الانتهاكات العلمانية للخصوصية الدينية مثل : ما هي مساحة الحوار مع الدين، وما هي مساحة السلطة التي يمكن ان يؤثر فيها ؟ اليس هو اعتقاد بحاجة الى الظهور كما هي الفلسفات غير الدينية ؟ هل يُعتبر الاختلاف الديني مبرراً لقمع حقوقه السياسية ؟ أليست الأفكار العلمانية ايضاً هي صاحبة اكبر الحروب في القرن العشرين، فلماذا لا يتم قمعها ؟

ان العلمانية بدأت تنسلخ عن فكرة كونها خيراً اجتماعياً عاماً، يعم المؤمنين وغير المؤمنين، على الأقل من جهة منظريها الأوائل، الى كونها وجهة نظر أخرى، اخذت سمة العقيدة، ومن ثم العقيدة العنيفة المتطرفة . وفي الوقت الذي يكثر في أوروبا (اللاادريون)، تريد المؤسسات العلمانية العقدية افتراض انهم علمانيون قسراً، فيما ان وجودهم بحد ذاته يكشف عن ان العلمانية تحمل سمة الاعتقاد الذي لا يألونه شأنا .

كانت الانتقادات الفلسفية والعلمية والسياسية للدين – والى حد ما لا تزال – بُعداً جوهرياً وبنيوياً من الحداثة الاوربية، وقد ترافقت

هذه الانتقادات مع معاداة للمؤسسات الدينية، نتجت عن الحرية، لم توفر لا الدين ولا ممثليه من الإساءة . تطورت هذه النزعة المعادية للمؤسسة الدينية في البلاد الكاثوليكية تحديداً ووجهت خصوصاً الى الرهبان وقد تركت اثرها الدائم في شكل النظرة الى الدين على انه معاد لتقدم العلم والحرية وتطور الاخلاقيات وقد أصبحت هذه النزعة سمة من سمات الحداثة كحركة محو للتقاليد والسير الى مستقبل افضل دفعتها أيدولوجيات التقدم سواء كانت يسارية ام يمينية . أساءت هذه النزعات المعادية للمؤسسة الدينية الى ممثلي الأديان اكثر مما أساءت الى الأديان نفسها وقد تركت اثرها الدائم في رؤية الحرية كنوع من أنواع التطور الذاتي . ولكن وكما لاحظ فيليب بورتيير فقد تغير هذا الإجماع حول الحرية خاصة بين نخب الفنانين ورجال الأعمال – وعليّ ان اضيف انها تغيرت بين مشاهير وسائل الإعلام –، ففي السابق كانت المقاربة نحو الحرية هي حرية تطوير النفس والتي كانت تقود صاحبها الى انقطاع عن الأنا الداخلي نحو عقل كلي منفتح على التغيير، ولكنها غالباً ما تفسّر الان على انها الغياب الكامل للقيود مما يتيح المجال امام أي شخص ان يسعى لان يشبع مصالحه الشخصية ورغباته دون ادنى اعتبار للناس الآخرين . وهكذا كما يشرح فيليب بورتيير

تغيرت المعاداة للمؤسسة الدينية كنوع من الانعتاق من القيود القديمة بإدانة السلطة الكنسية الى معاداة المؤسسة الدينية كنوع من الاستفزاز يتجه الى التعبير المسيء للرموز الدينية. بحسب ما قاله فيليب بورتيير تتميز (معاداة المؤسسة الدينية كضرب من السخرية) التي تتميز بحداثتها المفرطة بثلاثة عناصر:

- تغيّر المحتوى اصلاً، فلم تعد معاداة المؤسسة الدينية المسيحية تتوجه مثلاً المؤسسات الكنسية وجشع وتعصب تسلسل قيادتها الهرمي بل أصبحت موجهة نحو رمز السيد المسيح ان لم تكن موجهة ضد الاله نفسه.
- بينما كانت معاداة المؤسسة الدينية تجد تعبيرها الأفضل على أوراق الفلاسفة والمفكرين فإنها اليوم تعبر عن نفسها اكثر فاكثر من خلال الصور إذ ان سمتها البارزة ليست التفسير والبيان بل الاستفزاز والاستثارة.
- بينما كانت الكاثوليكية هي العدو المحدد لهذه النزعة فقد اصبح الإسلام هو الهدف الذي تتوجه اليه – وان عادت اشكال معينة من معاداة الكاثوليكية الى الظهور – كذلك يميل أصحاب

هذه الدعايات الى اختلاس السمات البارزة في بعض أديان الشرق الأقصى مثل بوذية زن مثلا [١٠٥].

وفي سياق التجربة العربيـة، تعثـرت الديموقراطيـة فـي الأنظمـة السياسية المحافظة والعلمانية على السواء، بل إن العلمانية في بعض الحالات كانت عبئاً على الديموقراطية بعدما تبنت نموذجاً سلطوياً للدولة القومية، كما تجسَّد في الحالة التونسية التي طاردت مظـاهر التدين الشخصي في المجتمع بعد التحرر الوطني من الاستعمار.

ولم تكن العلمانية العربية على هذا القدر من التفاعل مع واقعهـا الاجتماعي والتراثي على غرار التجربة الغربية، بل اتخذت أشـكالاً أكثـر ثباتـاً، مـا جعلهـا فـي بعـض الأوقـات عبئـاً علـى التحـول الديموقراطي في المجتمعات العربية.

فثمة مشكلات واجهت هـذا المشـروع فـي أرض الواقـع، لعـل أبرزها كيف يمكـن تكييـف هـذا المشـروع الجديـد ذي الجـذور الفكرية الغربية مع الواقع؟ وهل هو بديل عن الموروث الذي تمتد جـذوره فـي التـاريخ، أم أنـه محاولـة لتجديـده بإعـادة تفعيـل قـيم

(١٠٥) جان بول ويلام / الجدل حول العلمانية في عصر ما بعد العلمانية .

العقلانية والحرية بداخله؟ وما الوسائل التي يكتسب بها المشروع استحقاقاته الاجتماعية والثقافية؟

بعض هذه الملابسات أصابت المشروع بشيء من الغموض لدى كل من النخبة والعامة، جعله أقرب من الأيديولوجية الصلبة منه إلى الثقافة. ساعد على ذلك اشتباكه مع الأيديولوجية الإسلامية التي تبناها بعض الحركات الإسلامية المناهضة للتوجهات العلمانية للدولة العربية القومية.

في المقابل، رأى بعض السلطويات العربية مع بداية نشأة الدولة القومية القطرية ملاذاً في المشروع العلماني لدعم مشروعها الخاص، ما أدى إلى انتقال العلمانية إلى السلطة مباشرة من دون أن تأخذ حظها في الحراك الثقافي والاجتماعي، وهو ما تميزت به العلمانية الغربية والتي أنتجت نماذج عدة للعلمانية، كل منها له خصوصيته الثقافية، فكان نموها في شكل طبيعي نتيجة لظروف ومعطيات تاريخية ودينية واجتماعية واقتصادية وسياسية، خلال قرون من التدريج والنمو والتجريب، حتى وصلت إلى صورتها التي هي عليها اليوم. صاحبت هذا المسار محاولات للنقد والتعديل لفكرة العلمانية ذاتها والتي وإن بدت كفكرة ناقدة لواقع المجتمعات الغربية خضعت هي ذاتها أيضاً للنقد والمراجعة.

إلا أن واقعها العربي اختلف، فسرعان ما تحولت العلمانية من مضمونها النقدي القائم في الأساس على قيم تحرير العقل من الكهنوت الديني، أياً كان نوعه، إلى كهنوت سلطوي للدولة وكأداة لقمع المخالفين، حتى لو كانوا من أصحاب التوجه العلماني.

ولقد أضر تجاوز العلمانية كمشروع فكري شروط الاستحقاق الاجتماعي والانتقال السريع إلى السلطة والتي تحولت لدى البعض كظهير لسلطوية الدولة القومية. وتواجه العلمانية العربية إشكالية أخرى وهي الاغتراب عن واقعها ومجتمعاتها فما زال هذا المصطلح يحمل الكثير من الغموض لدى وعي الأفراد، ولعل هذا يعود إلى أدلجته الفكرة ووضعها في تقابل مع أنماط التدين لدى الجمهور.

فهل يمكن تجاوز الحالة العلمانية ذات الطابع الأيديولوجي إلى ما بعد العلمانية تستلهم عقلانية ذات طابع استيعابي يصون حرية الفكر، لا يحتكر الحقيقة ولا يناهض الاختيارات الدينية للأفراد؟

فما بعد العلمانية، تبدو محاولة لإعادة قراءة العلمانية خارج إملاءات مركزياتها؛ التجربة الغربية، وفي سياق واقعها العربي، يحررها من طابعها الأيديولوجي ويعمِّق نزعتها العقلانية متجاوزة

الطابع الاستقطابي، تسمح بالتصالح مع تدين المجتمع والكف عن استخدام خطاب يزدري أنماط التدين ذات الطابع الخاص، وتتبنى آليات تحفظ الحقوق وتحمي الديموقراطية [١٠٦].

(١٠٦) ما بعد العلمانية ومأزق الديمقراطية / حسن محمد شافعي / صحيفة الحياة الدولية / الأربعاء ١٢ – ٨ – ٢٠١٥

المبحث الثالث

العلم بين العلمانية والدين

انّ ما يعادل مفردة science الانجليزية هو ما نقصده من العلم هنا، اي المعرفة المنظمة التي تعبر عن خصوص ما يكتسب بالحس والاستقراء في مجال عالم الطبيعة وقوانينه وشؤون المجتمع وهو ما يشمل العلوم الطبيعية والفيزيائية والعلوم الاجتماعية . يعتقد العديد من العلماء ان العلم بهذا المفهوم معرفة حقيقية معقولة وذات طابع عالمي، تقوم على إثباتات الملاحظة والاستقراء، ويرون في مقابل ذلك ان الدين religion يمثل معرفة ذهنية شعورية تقوم على أساس التقليد . وتتحدد مواقف العلماء في الغالب حول اشكالية العلاقة بين العلم والدين، تبعاً لما طرحه إيان باربور في ذلك الشأن ضمن اتجاهات اربع : هي التعارض، والاستقلال، والحوار، والوحدة .

ولكن لماذا يُراد للعلم أنْ يكون دينياً ؟ لماذا لا يكون لكلّ حقل مجاله الخاص به ؟ ثمّ أليس النجاح بأسلمة المجتمع كفيل بأسلمة الجامعات تبعاً ؟

يعتقد البعض انّ الجامعات تشكل جزءاً من المجتمع وهي إنما تكتسب الطابع الاسلامي اذا ما تحقق ذلك للمجتمع بأسره، فلا مبرر لأسلمة الجامعات فقط . غير اننا نرى ان الجامعات تمثّل قناة لنقل الثقافة الى المجتمع، اذ ان الكوادر التنفيذية والخبراء في المجالات العلمية هم من خريجي الجامعات، وهم يضطلعون بدور مهم في عمليات التخطيط في البلاد، اضافة الى ما يتركونه من اثر على الرأي العام عبر مقالاتهم ومؤلفاتهم وحضورهم في سائر القنوات العامة الاخرى، وايضاً عبر ادوارهم الاستشارية وإسهاماتهم في المشاريع والبرامج المختلفة، الامر الذي يتيح لوجهات نظرهم ان تُمارس تأثيراً على مسؤولي الحكومة .

ثمة اتجاه يرى انه يوجد » عالم ديني « وحسب، بينما لا وجود للعلم الديني، اذ ان العلم هو واحد لا اكثر، وان العالم هو الذي يكسب العلم لونه الخاص عبر ما يتبناه من قضايا فلسفية وأيدولوجية . غير اننا نلاحظ على ذلك ما يلي : لو كانت المؤلفات العلمية لا تمثّل سوى عرض لمعطيات التجربة - التي لا تتجرد هي الاخرى عن الفرض والنظريات المسبقة - بشكل يستقل عن تفسيرات العلماء لها في ضوء انحيازاتهم الفلسفية والأيدلوجية، لساغ لنا - باعتبار ما - ان نعد العلم مستقلاً عن الرؤى العامة حول

الكون فلا نأتي بصفات الديني والعلماني الّا بإزاء العالِم، لكن الامر ليس على هذه الشاكلة في مستواه العلمي، حيث ان طرح المعطيات العلمية يقترن دائماً بمفروضات قبلية ذات أساس ديني - فلسفي .

من العلم الديني الى العلم العلماني

يمكننا السياحة في العالمين التاريخي والمفاهيمي، للخروج بمقدمة تمهّد ذهنية القارئ لما يريده الكتاب في هذا الفصل من فكرة . فنستعرض الرؤى الفكرية المختلفة للعالم، مثل المادية والميتافيزيقية، واللتان تختلفان في ادواتهما المعرفية، من حيث محدودية المساحة التي يستطيع العلم المادي تغطيتها عبر التجربة، ومن حيث الإطار الواسع الذي توفّره الميتافيزيقيا للعلم التجريبي، لننتقل للرؤية الدينية، والتي نرى فيها انّ الدين اشمل من أنْ يقتصر على العبادات المتعارفة . إذ لابد ان تمتلك الجهود العلمية هدفاً إلهياً، وهو يتمثل في الاسلام، وعلى المستوى النظري باكتشاف آيات الله في الافاق والأنفس، وعلى المستوى العملي بالاستفادة من الامكانات والنعم التي منَّ الله بها على الانسان للاستجابة الى الحاجات المشروعة فردياً واجتماعياً، كما يستهدف العلم تحقيق العلو والرفعة للأمة الاسلامية . انّ دراسة الطبيعة والمجتمع والإنسان

في إطار الرؤية الكونية الاسلامية يعبر عنه بالعلم الديني » الاسلامي « والمعرفة الدينية .

وكذلك نرى انّ التوحيد - وهو محور الدين - كان سبباً مباشراً في نهضة المسلمين الأولى، وفي الواقع فإنّ عصر سيادة ثقافة الاسلام بشمولها وأصالتها شهد تزايد المساجد والمراكز التعليمية التي تدرس انواع العلوم سواء منها الدينية او العقلية بمعناها الشامل للحكمة والفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية، وكان محور هذه المعارف هو الخالق عزّ وجلّ، وقد استهدفت الفلسفة الرياضيات والطبيعيات فهم واكتشاف عالم الكون وطلب القرب من خالق العالم جلّ وعلا .

فيما نرى انّ تخلّف الأمة الاسلامية لاحقاً بالإضافة الى تأثير الغزو الأجنبي كالمغولي والسلجوقي كان ناشئاً عن شيوع عقيدة الجبر والاعتقاد بتعارض العلوم العقلية والنقلية، وبالتالي تمّ إهمال علم الكلام ومحاربة رجاله، ومن ثمّ شيوع آراء الزنادقة والاتجاهات المناوئة للاتجاه العقلي، ليكون إهمال العلوم العملية نتيجة طبيعية لهذه الظروف . مع ان كل هذه العوامل تركت أثراً مهماً في هذا المجال، غير انّ العامل الأساسي لتراجع المستوى العلمي بين المسلمين هو تنامي الاتجاهات المناوئة للاتجاه العقلي .

ففي عهد المتوكل العباسي الذي كان يميل بشدة الى أهل الحديث بدأت حملة مضادة لأهل النظر العقلي، وقام بمنع ممارسة الجدل والمناظرة، لينتهي الحال ببروز فرقة الاشاعرة بعد غلبة الأتراك. وفي ايران احرق الغزنويون كتب الفلسفة والكلام في حملة مماثلة نصرة للمذهب الشافعي، الحدث الذي يشابه ما فعله الحكم بن الناصر في الأندلس بكتب الطبيعيات والعلوم العقلية وبحضور جمع من الفقهاء، ومن ثمّ ظهرت المدارس الصوفية التي ابتعدت عن أهل العقل والكلام، وبظهور الغزالي تزايدت حملات مناهضة ومضايقة المشتغلين بالعلوم العقلية حتى تمّ اتهام بعضهم بالكفر. وبسبب هذا التتابع التاريخي وما اوجده الغزالي من آراء متطرفة ضد الطبيعيات - كما في كتابه مقاصد الفلاسفة - تم الفصل بين العلوم العقلية بما فيها من الطبيعيات عن ما تمّ تسميته بالعلوم الدينية من فقه وحديث، واراء الغزالي كانت قريبة مما صرّح به ابن خلدون من عدم أهمية العلوم الطبيعية في دين او معاش.

لذلك نعتقد انّ العودة لعلم التوحيد الحقيقي كما هو في أصل تبليغه كفيلة بإعادة المسار العلمي الى ما كان عليه من جامعية وشمول، اذ لو كان الفكر التوحيدي قد امتلك هيمنة حقيقية في العالم الاسلامي لما أذنَ المسلمون لأنفسهم بالتقصير والتواني عن

البحث والعطاء العلمي كعامل في قوة الأمة ورفعتها، باعتبار ما حفل به القران الكريم من دعوات للتفكّر في الآيات الكونية والنفسية وتحقيق أسباب المعرفة السرّ في العهد الذي قطعه القران نفسه بأنّ الله لن يجعل للكافرين سبيلاً على المسلمين .

ومن هنا فانّ بداية النهضة الأوربية كانت في إطار ديني وعلى يد علماء مؤمنين، حيث استقطبت العلة الغائية للأشياء اهتمام العلماء في القرون الوسطى، باعتبار انهم اعتقدوا ان لكل شيء موقعاً في سلسلة المراتب الوجودية، لان مخلوقات الله تنطوي على هدفيّة محددة، وتم التوفيق آنذاك بين فلسفة أرسطو واللاهوت المسيحي فكان توما الأكويني رائد هذا الاتجاه .

كان الأكويني يعتقد باستحالة التعارض بين العقل والوحي، وهو ما حفزه لمحاولة التوفيق بينهما، وهو يرى ان اهم حقائق الإلهيات ليس في متناول البشر وهو ما يدل على ضرورة الوحي، امّا العقل فهو قادر على ادراك بعض حقائق اللاهوت نظير وجود الخالق، كما ان الله هو المدبر الدائم للعالم وليس خالقه وحسب، وهو سبحانه عادة ما يتولى ذلك بواسطة الاسباب الطبيعية غير انه يظهر قدرته أحياناً عبر الخوارق والمعجزات .

مع ظهور غاليليو ونيوتن وديكارت في القرن السابع عشر ولد العلم الحديث، وكان من خصائص هذه المرحلة العلمية الاعتماد على البرهان الرياضي والملاحظة التجريبية، وأقصي هم البحث عن الغايات، حيث تم التركيز على وصف الظواهر فقط .

كان ديكارت متديناً ولكنه حاول ان يعطي تصوراً ميكانيكاً عن العالم، فيما كان غاليليو متديناً لا يرى تعارضاً بين معتقداته الدينية والعلوم الطبيعية، وكذلك نيوتن الذي كان يرى ان العالم أشبه بالآلة وان الله هو من صنعها، وهذا ما تكشفه رسالته الى الأسقف بانتلي التي يتحدث فيها عن كتابه (المبادئ) والتي يشير الى انه ارادها طريقاً هادياً نحو الله . لذلك كانت المسألة الابرز في تلك المرحلة هي إثبات ان قوانين الكون تعكس وجود تدبير الهي، وهذا ما يعكسه تقرير المجمع الملكي البريطاني الذي يضم علماء تلك البلاد لسنة ١٦٢٢ م .

الاّ ان الأثر الذي تركته محاكمة غاليليو من قبل الكنيسة والرياضيات التي تركها نيوتن وظهور علماء مثل لاغرنج ولابلاس الفرنسيين شعروا بأنّ الاضطرابات الضئيلة في النظم الكوني والتي تتكرر في فترات زمنية بعيدة جداً لا تحتاج الى تدخل اليد الإلهية فيها كل ذلك أوجد نوعاً من الانفصال بين العلم والميتافيزيقيا،

حيث انتشر شعور بإمكانية قوانين نيوتن والابحاث التي تلتها تفسير المنظومة الكونية . وبظهور فلاسفة أمثال كوندروسيه وهولباخ في فرنسا دعوا الى اخضاع كل المجالات الطبيعية والإنسانية الى المنهج العلمي للفيزياء النيوتنية بدأت مرحلة المغالاة في تقديس العلم التجريبي الحسي .

وفي ذروة الخصومة بين الكنيسة والمؤسسة العلمية استغل فلاسفة مثل هيوم ذلك ليقولوا انّ المنهجية الحسية هي الطريق الوحيد للمعرفة الانسانية، فهاجم ادلة ميتافيزيقية مهمة كدليل العلية ودليل النظم . ليأتي بعده فيلسوف اخر هو (كانت) الذي ادخل العالم الغربي في اللاأدرية بفلسفته القائلة (اننا امام مستويين : ذوات الأشياء والظواهر، والعلم يستطيع التعرف الى الظواهر، فيما الذوات لا سبيل الى معرفتها) . ورغم ان كانت لم يكن يرى تعارضاً بين العلم والدين لتخصص كل منهما في حقل منفصل عن الاخر الّا انه فصل بينهما عملياً .

بلغت الفيزياء في القرن التاسع عشر مرحلة النضج، ومع ظهور الدارونية اعتقد البعض ان الصدفة يمكن ان تكون مصدراً للنظام الكوني بدلاً عن الإرادة الخالقة، وتزامناً مع هذه التحولات ظهرت فلسفة أوغست كونت ١٧٩٨ - ١٨٥٧ م التي تناوئ الميتافيزيقيا،

وقد أدى مجموعة تلك العوامل اضافة الى المنجزات العلمية في النطاق العملي الى صيرورة العلم ذاته نوعاً من الديانة . وكرّست المغالاة في العلم Scientism الفكرة التي تقرر ان العلم قادر ان يقدم تفسيرات لكل الأشياء والحوادث والبنى طبقاً لما يحدده من قوانين، دونما حاجة الى تدخل الى الاله .

انّ ظهور كونت كان عاملاً مهماً في شيوع الغلو العلمي وتقديسه كديانة مستقلة، اذ جاء أوغست كونت ١٧٩٨ – ١٨٥٧ م بعد كانت ونادى بالفلسفة الوضعية positivism، ومع مجيئه بلغ الغلو في العلم والمبالغة في التعويل عليه ذروته . لقد كان أوغست كونت يطمح الى ان يكون مرجعية علمية عليا ونبياً اجتماعياً في الوقت ذاته، ومن وجهة نظره فان القضايا التي لا تدرك بالحواس لا تتمتع بالصفة العلمية ويعتبر السعي الى التعرف عليها جهداً غير عقلاني، وقد هاجم أولئك الذين يحاولون تحديد علل الأشياء وادانهم بتهمة الوثنية . وبظهور الماركسية أصبحت هذه الرؤية الوضعية المادية أعمق، حيث ادعى منظروها انهم ابتدعوا قوانيناً لها الحاكمية في جميع المجالات .

وبظهور الداروينية صارت انّ المؤسسات العلمية توجّه سهاماً مباشرة باتجاه الدين، حيث انّ فرضيات نظرية النشوء والارتقاء - التطور - لداروين هاجمت الطروحات الدينية بصورة عملية، ففي تفسيرها لنشوء النظام عن طريق اللانظام والصدفة عارضت برهان النظم، وفي إرجاعها الانسان الى سلف مشترك مع الحيوانات تكون قد دفعت تلك (الأشرفية) التي تقرأها الأديان له، وفي افتراضها ان الطبيعة تخضع لقانون البقاء للأصلح والانتخاب الطبيعي كانت تزيح المنظومة الاخلاقية الدينية وتنشئ منظومة اخرى، امّا في طرحها عن بداية الخلق فقد ناوأت الإنجيل في حديثه عن كيفية خلق الانسان .

كل ذلك أعطى للتجربة والحس قدسية خاصة، حتى ظهرت الوضعية المنطقية بتأسيسات تريد ان تكون حاكمة على حركة العقل البشري وخياراته . ان الاتجاه الاخر الذي تزايدت بظهوره نزعة المغالاة في العلم هو الوضعية المنطقية التي برزت في القرن العشرين، فقد اتخذ هذا المذهب من قابلية الشيء للخضوع الى التجربة معيارًا لقيمته العلمية، ورفض قضايا الميتافيزيقيا على أساس عدم تناول التجربة لها .

توغلت أفكار الوضعية المنطقية بإصرارها على أصالة الحس في الأوساط العلمية وراحت تهيمن على الفيزياء والعلوم التجريبية الاخرى، وقد طرحت مشروعاً لوحدة العلم، يهدف لإخضاع سائر العلوم - كالفيزياء - لمبدأ أساسي مشترك، وكانت الوضعية المنطقية ترى ان لا حدود للعلم وانه ليس ثمة سؤال يعجز عن تقديم اجابة حياله . ان أصالة التجربة والحس والقطيعة مع الميتافيزيقيا هي من المظاهر التي أشاعتها مذاهب الوضعية والماركسية والوضعية المنطقية بين العلماء، وهي تهيمن حتى الان على معظم افكارهم . وبحسب المتخصصين ان سبب غياب النزعة الدينية اليوم يتمثل في شيوع هذه الاتجاهات المناوئة للميتافيزيقيا .

وبحماسة أمثال هاكسلي ابرز منظري ومروجي النظرية الداروينية - الذي دعا الى انشاء كنيسة علمية في قبال الكنيسة الدينية ومحاضرات يوم الأحد بدلاً عن عظة الأحد المسيحية - وكذلك نادي X البريطاني من تسعة علماء اغلبهم أعضاء في المجمع الملكي البريطاني - الذي دعا الى تحرير العلم من مطلق الرؤى الدينية - بدأت مرحلة الفصل الواضحة بين العلم والدين .

لكنّ رجال العلم لم يكونوا دائماً علميين، او لنقل انهم كانوا غير منصفين فيما يكتبون، فظهرت مجموعة من الكتب في القرن

التاسع عشر تدعو عملياً لمعاداة الدين من خلال اعتباره عدواً للعلم، ككتب الدكتور دريبر استاذ الطب في جامعة نيويورك والأستاذ وايت الرئيس الاول لجامعة كورنيل وكتاب اخر في مطلع القرن العشرين لسيمبسون، وهذه الكتب اليوم مثار للجدل في طريقة كتابتها لتاريخ العلم كما ينقل المتخصصون.

والمؤاخذة الاساسية التي سجلت على أعمالهم هي انهم اعتمدوا منهجاً انتقائياً فأولوا أهمية كبيرة لأفكار غاليليو وداروين متجاهلين دور الدين في ترويج العلوم في الغرب، فجامعة هارفرد مثلاً بدأت كمعهد مسيحي وظلت هيئتها العلمية طيلة قرن كامل تتألف من القساوسة فقط، ومن بين أربعين الف خريج عام ١٨٥٥ بأمريكا ظهر اكثر من عشرة آلاف قس.

انّ صراع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر احتدم بين اتجاهين، احدهما يريد تعزيز وجود الخالق في المجتمع والثاني يكتفي بالعلم الوضعي، حتى تسبب بإبعاد مباحث اللاهوت عن الوسط العلمي، فصار ذلك جزءاً من قواعد المؤسسة العلمية التي اصبح أفرادها يشعرون بنوع من الشذوذ اذا تطرقوا لمباحث الدين.

ويذكر اناتل فرانس ان الاعتقاد الذي كان سائداً ايام شبابه هو ان العلم يستطيع تأسيس نظام اخلاقي وقوانين اجتماعية ودستوراً سياسياً واي شيء اخر .

ان هذه الأفكار لازالت تسيطر على الذهنية العامة لبعض المؤسسات العلمية، وَمِمّا يؤسف له ان هذه الرؤية لازالت تسود بعض الأوساط العلمية، الى جانب اعتقاد بان طرح قضايا الدين في إطار الشأن العلمي يمثل خرقاً للتقاليد العلمية . لذلك في مطلع القرن العشرين تأخر كتاب العالم الفيزيائي الفرنسي بيير دويم الذي كان يؤرخ للعلم في الطباعة لسنين طويلة رغم موسوعيته وضخامته لأن دويم كان كاثوليكياً متديناً، ولانّ كتابه أراد إثبات ان العلم الحديث ذو جذور دينية . وما يعزز هذا الامر اليوم جهود شخصيات علمية مناوئة للدين، مثل اتكنز الذي راح ينتقد إفراد كرسي لمادة الإلهيات في اكسفورد، يشاركه في ذلك دوكينز العالم الإحيائي، ومثل جوليان هاكسلي الذي يرى ان العلم لم يترك مكاناً لله .

علمنة المعرفة في العالم الإسلامي

ان خمولاً اصاب العالم الاسلامي في العلوم الطبيعية منذ الغزو المغولي، فيما كان ظهور علماء مثل غياث الدين الكاشاني وبهاء

الدين العاملي أمراً استثنائياً . ومع نشوء الدولة الصفوية في ايران اقتصرت العلوم على الدين والفلسفة، وهو الامر المشابه لما عليه حال العلوم في الدول الاسلامية المعاصرة لها .

فيما كان دخول العلوم الحديثة الى ايران ومصر في الفترة الزمنية ذاتها، وذلك في عهد القاجاريين ١٧٨٦ - ١٩٢٥ م، وهي الفترة التي شهدت دخول نابليون الى مصر، ومن ثم كانت لاحقاً مرحلة البعثات الدراسية المرسلة الى أوربا بسعي من نخب تلك البلدان الاسلامية، وكذلك مجيئ البعثات الأوربية المرافقة للغزوات العسكرية الى بلاد المسلمين . فبدأت مرحلة تعريب النصوص الأجنبية .

يمكننا تمييز ثلاث ردّات فعل تجاه تلك (الحداثة العلمية)، فهناك من رحّب بها واعتبرها ستساهم في نفع بلاد المسلمين مثل رشيد رضا ومحمد عبده، وكذلك جمال الدين الافغاني الذي انتقد من يعارض الاستفادة من تلك العلوم من الذين اعتبروها علوماً إفرنجية تخالف علوم المسلمين، فيما تمثلت الجهة الثالثة بتلك التي حاولت إلغاء الثقافة الاسلامية تماماً ودعت الى تغريب المجتمع وفرنجته كالكتّاب الذين حفلت بهم مصر في ذلك العصر والذين حاولوا الظهور بمظهر (التنويريين)، ومن أولئك النفر كان

الطهطاوي وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وطه حسين وخالد محمد خالد . ولعلّ الكثير من المسيحيين العرب كانوا اقرب الى منهج الغربنة هذا، من أمثال شبلي شميل وجرجي زيدان وسلامة موسى، والأخير الذي كان ينفر من الشرق عموماً دعا الى استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية .

لكنّ بعض هؤلاء الدعاة للغربنة والمفتونين بمناهجها تراجعوا في اخر حياتهم عن بعض مواقفهم تلك، فقرروا انّ الكثير من دعاواهم كانت غير تامة، كما في حذف طه حسين لبعض ما كتب من اخطاء ومغالطات تاريخية، او ما كتبه علي عبد الرازق من تعليقات على احدى مقالات احمد أمين، حيث رأى ان بعض كلماته السابقة جاءت عنوة .

كان زكي نجيب محمود من ابرز دعاة الفلسفة الوضعية في العالم العربي، والتي دعا فيها الى اعتماد الحس مرجعاً أساسياً في المعرفة ونبذ ما كان عليه الأسلاف من الاعتماد على الوحي . وفي الهند ظهر السير احمد خان الذي انشأ جامعة هناك واعتبر ان سبب تخلّف المسلمين في اعتمادهم على الغيبيات التي اعتبرها خرافات وفي التزامهم بالنقليات، وهو ايضاً اعتبر الاحتلال البريطاني للهند من اروع الظواهر في العالم ! . وقبيل ظهور حركة (المشروطة) في

ايران بدأت حركة داعية لغربنة نمط الحياة هناك باسم التنوير، فيما كـان الميـرزا ملكـم خـان يـرى ان الغربنـة لا تـتم بمـنهج إبـداعي إسلامي مستقل بل بالتقليـد التـام للغـرب، وكـذلك دعـا الـى مـنح الامتيازات للشركات الأجنبية واستقدام الإدارات من الغرب. وقد رأى أمثال آخوند زادة وتقـي زادة ان المعتقـدات الدينيـة تضـعف الشعوب وان التقليد للغرب يجب ان يكون في الشكل والمضمون.

وإزاء هـذا التيّـار التغريبـي الـذي حـاول الانسـلاخ عـن ثقافتـه الاسلامية نما تيّار اخر حاول التأسـيس لثقافـة إسـلامية قائمـة علـى مبدأ التفاهم بين النصوص والروايات الدينية وبين العلـم الحـديث، كالقول بتنبؤ القران والسنة بالكثير من العلوم الحديثة، كما في رؤية الشيخ محمد عبده للميكروبات على انها نوع من الجن لما جاء من حديث عن كون بعض الأمراض من وخز الجن، فيما رأى اخـرون ان القران اكتشف الأقمار الصـناعية والمـذياع والتلفـاز وأشـعة X قبل العلم الحـديث. الّـا ان بعـض البـاحثين الإسـلاميين مـن أمثـال الدكتور (مهدي كلشني[١٠٧]) يرى ان هذا المنهج التوفيقي يذهب

(١٠٧) الاستاذ في جامعة شـريف التكنولوجيـة فـي طهـران، ورئـيس مركـز بحـوث العلوم الانسانية والدراسات الثقافية، ورئيس قسم العلوم البحتـة فـي أكاديميـة العلوم

بالميتافيزيقيا كلياً ويحيلها الى محدودية العالم الطبيعي، وبالتالي هو يسلب ما عليه القران من حاكمية عقيدية .

مهّد هذا الاتجاه المتأثر بالفكر الغربي لظهور الماركسية في العالم الاسلامي، حيث ان جذور هذين اللونين من التغريب تكمن في النزعة الحسية التي جاء بها العلم الحديث عبر تقنياته ومفاهيمه الى بلاد الاسلام . وفي الحقيقة فان العلم الذي وجد طريقه إلينا لم يقدم لنا معطياته العلمية دون مقابل، وإنما جاء ايضاً بالفكر الوضعي الذي يجرد الغيب من قيمته ويصر على إهمال الدين . كما ان الدارسين - ورغم انهم لم يبدوا في الظاهر اي ميل نحو التحولات الفلسفية - كانوا في الواقع قد تأثروا بالاتجاه الوضعي في الفلسفة، الذي كان يقصر القيمة العلمية على العلم التجريبي وحسب، وإذا أراد هؤلاء ان يتمسكوا بتصوراتهم الدينية فانهم كانوا يلجؤون الى عمل توفيقي بينها وبين لوازم تلك الفلسفة الخطيرة، وهو ما أدى بشكل أساسي الى تكوين ظاهرة غياب عنصر الاصالة في الأفكار . ومن ثم وصل الامر ببعض المفكرين الى القول بان المنهج

في ايران، والحاصل على شهادة الدكتوراه في الفيزياء من جامعة بركلي بكاليفورنيا الامريكية، وصاحب كتاب (من العلم العلماني الى العلم الديني) .

الاسلامي هو ذاته المنهج التجريبي، وان سبب تخلف بلدانا هو اللهاث وراء الفلسفة .

وفي خضّم جهلها بما يجري من جدل في المؤسسات العلمية الغربية ذاتها المنتجة للأسس التجريبية الحديثة باتت مؤسساتنا العلمية وجماعاتنا الثقافية تعيش الازدواجية في موقفها من الدين، حيث يعمد البعض الى إقصائها تماماً عن الساحة العلمية، والبعض الاخر ممن لازال يحرص على شيء من الدين الى التعامل مع المسارين الديني والعلمي بشكل منفصل، متناسين او غافلين كليهما الحقيقة الميتافيزيقية الخلفية الحاكمة على كل نظرية علمية مسوقة إلينا، وان العلم الطبيعي محدود بحدود مساحته الضيقة، لذلك من الغريب ان اصبح العلم التجريبي محدداً للدين وحاكماً عليه، وهذا ما وقعت فيه شريحة واسعة من دعاة الثقافة، وفي أحسن الأحوال يتم حصر الدين في دائرة السلوك الاخلاقي .

لقد ادرك الكثير من علماء الغرب عجز العلم حين يتجرد من الدين عن تأمين سعادة البشرية، ولاحظوا انه يخلق أزمات متعددة، ولكن ما يؤسف له هو ان هذا التيار العالمي لم يصل بعد الى أوساطنا الثقافية والعلمية مع ان بعضها تتخذ من الغرب مناراً وقبلة، ولذا فانه ورغم تراجع حدة المغالاة في العلم على الصعيد الغربي

لازلنا نشاهد بعض مثقفينا وهم يدعون الى الالتحاق بركب العلم كسبيل وحيد للنهضة ويقدمون الوعود بفرص كبيرة يوفرها انفتاحنا التام على المعرفة الحديثة .

تبعات العلمنة واقصاء الفكر الديني

ان هناك استسلاماً غير مبرر من قبل المؤسسات العلمية الاسلامية امام الرؤية الغربية، حيث بدأت ظاهرة المغالاة في العلم تنتشر في بلاد المسلمين الى الدرجة التي صار تدخّل العاملين في نطاق العلم الحديث في القضايا العقيدية يتمتع بمصداقية بين فئات عديدة، على الرغم من عدم تخصصهم . وامام الهالة المصطنعة للعلوم الحديثة بات الكثيرون من مثقفي البلاد الاسلامية يخشون الإدلاء بآرائهم كيلا يتهموا بمناوئة العلم . وانتشرت روح المغالاة في الأوساط الطلابية، وكذلك اصبح من السهل الاستحواذ على عقول الجماهير بلغة خطابية تداعب العلم . ويرى بعض الباحثين ان بيان حقيقة العلم المادي ومحدوديته وضيق مساحته وعدم قدرته على حل سائر القضايا كفيل بمعالجة ظاهرة الغلو هذه .

فيما هناك مشكلة اخرى تسببت بتشويه الذهنية المعرفية للبلدان غير الغربية، وذلك ان مؤسسات الترجمة تسعى حثيثاً لنشر الترجمات الخاصة بالأفكار الإلحادية لكنها لا تساهم أبداً في نقل

الأفكار المناوئة للإلحاد حتى وان صدرت من نفس العقل، كما في ترجمتهم لأفكار سارتر النافية لوجود الاله، لكنّهم لم يترجموا رسائله المشيرة اليه . بل ان كل الجهود المنتقدة للفلسفة والمناصرة لمنهج حاكمية العلوم المادية إنما هي ايضاً فلسفة، لذلك فحدود العلم في الواقع ترسمها الفلسفة .

كما ان أزمة الهوية أضحت معضلة كبيرة بعد ان سعى العديدون الى استنساخ التجربة الغربية بحذافيرها، دون وعي بخصائص كل بيئة ومجتمع، فرأوا ان نهضة المنطقة تكمن في الأخذ بالعلوم والفلسفات الغربية معاً، رغم ان الواقع يكشف عن كون الفلسفة الجديدة في الغرب ليست انعكاساً للتطور العلمي بل هي ردة فعل اجتماعية تجاه مشاكل مجتمعية خاصة بهم، فيما الصحيح هو الأخذ بالعلوم الحديثة النافعة لمجتمعاتنا مع الحفاظ على الهوية الثقافية الخاصة بِنَا . فالغرب ذاته بدأ يتحدث عن ان العلم التجريبي يعرقل إيجاد صورة شاملة للكون والإنسان، وهو ايضاً لا يمكنه توجيه نفسه لتحقيق السلام والاستقرار بل لابد من حاكمية خارج العلم توجه مساره .

ان المجتمعات الاسلامية في وضعها الحالي بحاجة الى كفاءات تجمع في آن واحد بين امتلاكها إحاطة كافية بالرؤية والمنهج

الإسلاميين، وخبرة كاملة بالعلوم الحديثة، وسيتمكن هذا النموذج من العلماء في نفس الوقت الذي يتبنى الاسلام من المساهمة الفاعلة في تحقيق التنمية العلمية والتقنية التي ننشدها .

لون اخر من دعاة التغريب - انسجاماً مع طرح غربي - يَرَوْن ان القضايا الدينية نسبية لا قطع فيها، بخلاف القضايا العلمية التي هي قطعية، لكنّ الحقيقة هي ان هؤلاء الدعاة تجاوزوا واقع ان النظريات العلمية هي النسبية في الطرح والوصف، بل ربما لا توجد نظرية علمية تخلو من تفسيرات متعددة ومقدمات مختلفة، يستتبع ذلك جملة من الإثباتات المتباينة، كحال نظرية النشوء والارتقاء التطورية لداروين، كما ان هناك حقيقة واحدة نجد حولها عدة نظريات . من جهة اخرى يستمر مثل هؤلاء في خطأ افتراضي عنه تنشأ اخطاء متتابعة في الفلسفة والتطبيق يتمثل في عدم اعترافهم بوجود قضايا ثابتة والتزامهم بمقولة ان كل شيء في تغيّر مستمر .

ان موضوع القضايا الثابتة كان محور ووجود المعايير المطلقة خارج العلم كان ملخص ما جرى من مناظرات بين الفيلسوف البريطاني راسل والفيلسوف الامريكي أدلر، واللذان تساءلا عن واقعية قدرة العلم لإنشاء حياة جيدة، فاقرّ الفيلسوف المادي راسل بعدم قدرة العلم على ذلك، لكنّه احال الامر الى حاكمية المشاعر

حينئذ، وعندها ضرب أدلر مثلاً بمشاعر راسل من سياسة هتلر وألمانيا المعادية لهما، وبمشاعر هتلر المناقضة لراسل تماماً، وتساءل أيهما لها الحاكمية ؟، فرأى ان المعيار لابد ان يكون خارج العلم والمشاعر معاً. ان كل ما يطرح بعنوانه نظرية ينطوي على افتراض قضية او عدة قضايا كثوابت ومسلمات مطلقة، امّا أولئك الذين يعتبرون ان قراءة الدين لابد ان تخضع للعلم الحديث ويدّعون ان التحولات العلمية تؤدي قطعاً الى تغيير بنية الدين فانهم لم يدركوا وظيفة العلم بشكل جيد ولم يستوعبوا ايضاً طبيعة دور الدين.

لذلك نحن امام نوعين من المعارف : متغيرة وثابتة، فالمتغيرات هي مجريات الطبيعة ومعرفتنا نحن، امّا الثابتة فهي السنن الإلهية والتي تتغير معرفتنا فيها من جهة التكامل والعمق.

ان النظر للدين على انه مرتبط بعالم اخر هو عالم الآخرة، او الاعتقاد بان الدين هو الصلاة والصيام والحج وما شابه من عبادات محددة، والقول بان المعارف الاسلامية ليست سوى علم الفقه المتعارف، هو الذي أنتج الفصل بين الدين والدنيا، وهو ما دعا البعض الى القول بانه لولا وجود الآخرة لما كان للدين من ضرورة

. ان هذا النظر لجوانب الحياة بصورة منفصلة هو ما ينتج هذا الخطأ الفادح، والذي يرى من خلاله دعاة العلمانية " تقليص دور الدين ".

ان الثقافة الاسلامية ليست في تقاطع مع العلم، بل هي قادرة على استيعابه، فالعلم في كل الأحوال محدود ونسبي ومحتاج الى التوجيه والإرشاد ويُعاد النقاش في أسسه اليوم، لذلك يمكن ان يقوم الاسلام بهذا الدور .

العلم والدين في العالم المعاصر

هناك أنماط للعلاقة بين العلم والدين، وهناك تحولات طرأت على هذه الأنماط خلال مراحل متعددة قريبة او راهنة، لا سيما في الغرب .

انّ العلم وفق المنظور الشائع في الغرب - وهو ذاته اُستخدم عندنا بالتبعية - يُقصد منه كل ما يُكتسب بالحس ويثبت بالتجربة، لذلك فلا يمكن عد المسائل الغيبية والوجودات الفلسفية علماً بناءً على هذه الرؤية . ومن هنا كانت العلاقة بين العلم والدين - وفق إيان باربور - تتوزع بين اتجاهات اربع هي (التعارض، الاستقلال، الحوار، الوحدة) .

ان " التعارض " بين العلم والدين فكرة متطرفة تنتشر بين فئتين متناقضتين تماماً هما المادية والدينية المتحجرة . حيث لا يرى

الماديون فرصة للاجتماع بين الدين والعلم لاختلاف الأسس المعتمدة في إثبات كل منهما، كذلك هم لا يَرَوْن الدين معرفة يمكن مقارنتها بالعلم، حيث ليس لشيء اخر غير المادة من وجود في عالمهم . فيما يرى المتحجرون على ظاهر النص الديني انه قطعي حتى وان تعارض مع الثابت القطيع للعلم، وله الحاكمية عليه أيضا .

امّا " الاستقلال " فناشئ عن رؤية تعتقد ان للدين وللعلم مساحة خاصة بكل واحد منهما، حيث موضوع الدين هو الله وغايته الآخرة وآليته الطقوس والعبادات ومادته الأخلاق، بينما موضوع العلم هو الطبيعة وغايته الانسان وآليته التجربة والاستقراء ومادته القوانين، لذلك ليس بينهما من تعارض . وهذه الرؤية هي التي تسيّر ذهنية غالب المؤمنين بالأديان، بمعنى ان الدين يشغل مساحة محددة في عقلهم لا تلتقي بتلك المساحة التي يشغلها العلم فيه .

ويعتقد اصحاب فكرة " الحوار " او التفاعل بين العلم والدين بوجود مساحات مشتركة بينهما، حيث يستطيع الدين ان يتمم ما يعجز العلم عن بلوغه في المدى الكوني بسبب محدوديته، وكذلك يمكنه تهذيب العلم لئلا ينحرف ويتسبب بالدمار . فيما يمكن للعلم ان يرشد المؤمنين الى ما يجنبهم التعامل الساذج مع النص

الديني . كذلك هناك مساحة اخرى تتمثل في وجود مشتركات منهجية بينهما، حيث لا يخضع العلم للمنهجية التجريبية فقط ولا يخضع الدين للنص بشكل كامل، اذ هناك تتمة فكرية في كليهما .

ان دعاة قيام " الوحدة " بين العلم والدين يعتقدون ان لكل من العلم والدين مزاعم وجودية ومعرفة بحقائق الميتافيزيقيا، الّا اننا لا نرتضي طرق التفكير التي لا يتوفر بينها انسجام كافٍ، حتى لو كانت تدور حول عالم يمتلك انسجاماً ذاتياً، وإذا شئنا تقديم تفسير مناسب يوفر حجم الانسجام الذي نطمح اليه لسائر تجاربنا فينبغي ان نحاول تكوين رؤية موحدة حول العالم اي ان نعالج الحياة لا بصورة انساق منفصلة وإنما على هيئة كل متوحد . ان كلاً من العلم والدين - او الإلهيات بعبارة ادق - هو في صدد تكوين تصور او تفسير للعالم .

ان الدين يشكّل أساساً ميتافيزيقياً للعلم، حيث هو مصدره ومحركه، كذلك يجيب الدين على تلك الأسئلة التي هي خارج نطاق العلم المادي كمبدأ الوجود والماورائي، بل هو ايضاً المفتاح الذي يفتح أبواب الإثارة الذهنية تجاه الموجودات المادية بفلسفته التساؤلية . والعلم اليوم يخضع لنقاش كبير حول إمكانية تعميم تصوراته خارج نطاق تجربة الاستقراء ذاتها التي نتج عنها .

ولإجابة السؤال المهم " هل العلم متعارض مع الدين " يقوم بعض الباحثين بمناقشة الايمان والإلهام والإثبات والقابلية على الاختبار التي يتم طرحها كمحاور اختلاف بينهما، لكنّهم يرون ان هذه القضايا الأربع تشترك بين العلم والدين، من حيث حاجة العلم الى الايمان بوجود كون وعالم له نظام يمكن ادراكه، وان الإلهام ليس مصدراً للدين وحده - الوحي - بل ان الكثير من النظريات والأفكار العلمية جاءت في لحظات إشراق داخلية دون سابق فرضيات، وهو ما يُفهم من كلام بوانكريه في كتابه (فهم العلم)، فيما ليس الاثبات الرياضي الذي يعتمده العلم تاماً دائماً بل انه يعاني تعقيدات داخل تضاريس التفاصيل كما يمكن الفهم من مسألة غودل، وليست القابلية على الاختبار بمشكلة حقيقية تواجه الدين مع وجود تجارب فردية، وليست كل القضايا العلمية تقع ضمن حدود التجربة .

في الاسلام لا يقع الدين بموازاة العلم، بل ان العلم يقع في مرتبة تالية للدين الذي ينطوي على دعوة للتفكير والبحث التجريبي والاختبار واكتشاف الطبيعة، وينتفي على هذا الأساس ما يتصور من تعارض بين العلم والدين، وإنما ينشأ التعارض الذي كان يطرح سابقاً او يلاحظ حالياً في بعض الأحيان عن تجاهل الحدود العلمية

من قبل العلماء او التدخل غير الموضوعي من قبل المتدينين في القضايا التي لا يمتلكون فيها صلاحية ابداء الرأي . ويبدو جلياً ان الإشكال ناشئ عن الجهل بالتفاصيل العلمية والدينية من قبل طرفين غير جديين في محاولة الولوج الى هذين العالمين .

فيما ان الغرب يعيش اليوم (احياء النزعة الدينية) بعد نحو مئة عام – النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين – من إقصاء الدين ونبذه، ولهذه العودة الإحيائية اسباب، منها : رغبة العلماء في إيجاد ضابطة اخلاقية لحركة تطبيق العلم بعد الانفلات والدمار الناتج عن تلك الفجوة المصنوعة بين العلم والدين واستخدام تطبيقاته لتعزيز القوة، وأيقن علماء اخرون ان المعرفة لا يمكن اختزالها في مقولات ميكانيكية، فيما ادرك العديد منهم ان المساحة التي باستطاعة العلم التحرك فيها محدودة جداً وانه ليس الوحيد الذي يمكنه إعطاء تفسيرات مقبولة عن الطبيعة، فالفيلسوف والشاعر وعالم اللاهوت كلهم يشاركون في ذلك، وان المجالات النفسية والأخلاقية ليست محكومة للمنهج الميكانيكي العلمي، بل ان الانسان أوسع من المادة التي تشكّله، وكذلك اعتقاد العلماء مؤخراً ان العلم لا يستطيع الإجابة على الكثير من الأسئلة الغائية والعللية والوجودية، كما ان رجال الدين

المسيحيين صاروا حديثاً يدرسون مختلف النظريات العلمية ويتخصصون في مجالات أكاديمية عديدة لتوظيف المسار العلمي بما ينسجم والرؤية الدينية، بينما وجد علماء عديدون ان نقل القداسة من الدين الى العلم امر يحتاج الى نقاش .

ومن " نماذج التحول الى الدين في الغرب " ضمن ظاهرة (العودة الى الله) : تضمّن العديد من المؤلفات عناوين تحمل اسم الرِّبّ بسبب الإقبال الشديد الذي تلاقيه اليوم مثل هذه المواضيع في الاسواق الثقافية الأوربية، ومن أمثال هذه الكتب (The mind of God) و (God and the new physics) و (The God particle)، وتنظيم المؤتمرات العالمية للتوفيق بين العلم والدين بحضور شخصيات وعلماء في الكيمياء والفيزياء واللاهوت والفلسفة وغيرها من المجالات البحثية، وافتتاح العديد من أقسام تجمع بين العلم واللاهوت في الجامعات الدولية الكبرى مثل كمبريدج واكسفورد وليدز وبوسطن، وكذلك افتتاح الكثير من المراكز البحثية التي تحاول معالجة العلاقة بين العلم والدين في الدول الكبرى كالولايات المتحدة وهي مراكز تشهد تنامياً سريعا، ومنح الجوائز لأفضل الكتب التي تجمع بين العلم واللاهوت من

قبل جمعيات علمية كبيرة مثل الجمعية الامريكية للعلوم السياسية، والانتشار الواسع للظاهرة الدينية صحفياً ضمن صحف كبرى مثل التايم والنيوزويك، وتأسيس المجامع اللاهوتية الكبرى مثل مجمع الفلاسفة النصارى، وايضاً تزايد نسبة الاعتراف بالإله في الأوساط العلمية التي تنشرها مؤسسات استطلاع الرأي والدراسات، وكذلك ازدياد أعداد الحاضرين الى العظات الكنسية والصلوات المفتوحة بشكل مُلفت حتى وصلت الى الملايين، والأبرز في بيان هذه الظاهرة هو انتهاء عصر الخجل من تناول المفاهيم التي ترتبط بالرب في الأوساط العلمية وصار من الطبيعي نطقها وتكرارها .

ان العلم والدين كانا معاً في بداية الامر، سواءً في العالم الاسلامي او الغربي، ولم يكن يلمح اي تعارض بينهما، كما اعتقد المتخصصون في العلوم الطبيعية في هذين العالمين ان البحث العلمي جزء من الممارسة العبادية . وقد ساهم ظهور الاتجاه غير العقلي في بلاد الاسلام الى جانب وصول عناصر مستبدة ومتعصبة الى السلطة في انزواء العلوم العقلية بشكل عام وعلوم الطبيعة والرياضيات بشكل خاص . كما أدى ظهور تيّارات الفلسفة التجربية في العالم المسيحي اضافة الى نجاح العلم الملفت للنظر

في وصف وتفسير الظواهر المختلفة الى ابعاد الانسان الغربي عن الدين، الامر الذي جعله يعول على ذاته وحسب .

ان العودة لتناول الظواهر الطبيعية جزء من منظومة الاسلام التي ابتناها القران الكريم وحث عليها، لذا ان الظرف مناسب اليوم للعودة نحو المنهجية القرآنية .

غير ان المؤسسات التي تترجم وتنشر ما يساعد على الإلحاد في المؤسسة العلمية تذر وتبتعد عن القضايا والمستجدات التي تدعو الى الدين حتى وان كانتا من ذات الجهة الغربية، لذلك من الملاحظ انّ الاعلام الاسلامي لم يساعد في إيجاد توازن بين التوجهين امام المتابع العربي فهو يترجم ويعرض الجهة البعيدة عن الدين ويهمل الى حد كبير جهة العودة الى الله .

الاسلام وعلوم الطبيعة

تختلف الرؤية التي يراها المسلمون للعلوم الطبيعية، فمنهم من يقصر العلم على المباحث الدينية، بينما يعممه اخرون أمثال صدر الدين الشيرازي الى جميع المجالات الانسانية حيث يراه مفهوماً تشكيكياً .

ويتمثل معيار العلم المطلوب اسلامياً في كونه مفيداً، ويكمن معيار الفائدة في الهداية الى الله والتأدية الى رضوانه، ولا فرق على

هذا المستوى بين العلوم الدينية الخاصة وعلوم الطبيعة، ويمكن ان نحدد سعة مفهوم العلم في الاسلام من الأحاديث الشريفة نظير " اطلبوا العلم ولو في الصين "، " العلم ضالة المؤمن فَخُذُوه ولو في أيدي المشركين " . ومن البديهي ان هذه الأخبار لم تلاحظ خصوص المعارف الدينية المحددة، اذ لا شك في ان الرسول " ص " لم يكن ينتظر ان نجد العلوم الدينية في الصين .

وتمسكاً من المفكرين الإسلاميين بمبدأ الارتباط بين عالمي الدنيا والاخرة فهم يَرَوْن حديث علي بن ابي طالب (عليه السلام) (ثمرة العلم العبادة) منهجاً يجب اعتماده في تقييم العلوم المختلفة، فكل علم يؤدي بصاحبه او المجتمع الى الفساد غير مرغوب فيه مهما كان . فيما يرى أمثال سيد قطب ان العلم الذي يريده القران ليس محدداً باطار واحد، لكنّه كل علم نافع للبشرية في الدارين معاً، وبذلك لابد من الإقرار بالأساس الميتافيزيقي للعلم .

لذلك ليس هناك في الاسلام علم مرفوض لذاته، بل يتم التعامل معه على أساس الواقع الذي ينتجه ومدى علاقته بالحياة المادية والروحية للإنسان، بمعنى انه قد يُرفض لظروف طارئة .

كما ان الوحي لم يكن يوماً مصدراً وحيداً للمعرفة في الاسلام، بل يمكن للتجربة والاستقراء والمشاهدة ان تكون مصادراً مقبولة

ومحترمة في المنظومة المعرفية الاسلامية . ولانّ المسلمين اعتقدوا ان العلوم الطبيعية المختلفة تعين الانسان على فهم الآيات الآفاقية والأنفسية التي تقود لمعرفة الله فقد اهتموا بها كثيراً في عصر الازدهار الحضاري لهم . من هنا ليست هناك - حسب الرؤية الاسلامية - علوماً دينية وغير دينية، بل تسير العلوم الطبيعية في طول العلوم الدينية، وتكون متممة لها .

ان فكرة التوحيد المحورية في الاسلام جعلت العلماء المسلمين يبحثون في الظواهر الطبيعية لإثبات عودة الكثرة الى الوحدة، وهو الامر الذي عزّزته الدعوة القرآنية لدراسة تلك الظواهر كطريق لمعرفة الله من خلال الاثار، لا سيما حين اعتبر علماء كبار - مثل البيروني صاحب التركة الكبيرة في العلوم الطبيعية - ان هذه المعرفة الطبيعية نوع من انواع العبادة التي تقرّب من الله، فيما رأى الأئمة المعصومون القائمون على تبليغ الرسالة السماوية ان (التفكّر) من ارقى صور العبادة .

وفي " رؤية الاسلام للكون والطبيعة " يمكننا ان نجمل الغايات التي يريدها القران الكريم من دراسة ظواهر الطبيعة او ما يمكن ان نسميها بواعث العلم التجريبي الفكري في الاسلام بمجموعة عناوين : مبدأ الأشياء او بدايتها، النظام والانسجام بين اجزاء الخلق،

هدفيّة الطبيعة وغائيتها، أهمية الانسان وتسخير الطبيعة له وتحذيره من إفسادها، التدليل على إمكانية البعث والنشور من خلال معرفة خلقية كل ما في الكون، التدليل على وحدة الخالق من خلال معرفة الوحدة الغير منظورة التي تربط اجزاء هذا الكون وهو من المباحث الحديثة والعظيمة القائمة حالياً.

لاقى البحث حول الوحدة لدى الفيزيائيين الذين تأثروا بعقيدة التوحيد تأييداً شديداً، بل وحتى من قبل أندريه لينديه عالم الفلك المعاصر الذي لا يعتقد بوجود الله، حيث يقول: " ان علم الفلك الحديث متأثر بشدة بعقيدة التوحيد الغربية ... ان الفكرة التي تقرر إمكانية تقديم فهم نهائي للكون عبر نظرية للأشياء كلها نشأت عن الاعتقاد بالإله الواحد ". وهذه الصورة الوحدوية هي التي سعى نيوتن لإثباتها للأجرام السماوية.

ان العلاقة بين العلم والميتافيزيقيا تعاني إشكالاً بنائياً، بمعنى هل هناك من أساس مشترك بينهما، ام هل هما كيان معرفي واحد، ام لا حاجة لاجتماعهما معاً؟ هذه التساؤلات يجيب عليها بعض الباحثين الإسلاميين المتخصصين في المجالات الطبيعية بطرحه لأربعة استفهامات ومناقشتها. فهو يتساءل عن ماهية العلاقة بين العلم والدين في الاسلام، ويرى أساساً مشتركاً بينهما، حيث

يهدفان معاً لإيصال الانسان الى الله ومعرفته من خلال اثاره الظاهرة، كما ان الميتافيزيقيا توجد الحافز الدافع للمعرفة الطبيعية من خلال الحث القرآني لدراسة الآيات الإلهية، وكذلك يمكن للدين توظيف الجهد العلمي فيما لا يتسبب بالخراب والدمار .

امّا ماهية المصادر المتداولة للمعرفة الطبيعية التي يقر بها القران الكريم كخاتم للكتب السماوية فتتلخص في ثلاثة : المعطيات الحسية، والتأمل والتدبر، والشهود الروحي . والأخير لا يتوفر لأي إنسان إنما هو مصدر معرفي مباشر للحقائق الكونية يحظى به من له القابلية المناسبة كالأنبياء بواسطة الوحي او العلماء بواسطة الإلهام .

وعن استيعاب سائر جوانب الكون بواسطة النظريات العلمية السائدة فنخالف الاتجاهات الوضعية والبراغماتية وذات النزعة العملية التي تجعل من الحس مصدراً وحيداً للمعرفة، حيث نرى ان الحس لا يمكن له ان يكون طريقاً فريداً لنيل المعارف، كما ان المعرفة الحسية تعاني اشكالية الحدود التي يستطيع الحس بلوغها، الذي لا يستطيع ان يساعد البشر في الولوج الى عالم الماورائيات والظواهر غير المحسوسة التي لابد من تكوين تصورات ورؤى عنها . ففي الوقت الذي تتعامل فيه المعرفة الاسلامية مع الطبيعة كجزء من حقيقة أوسع رأى بعض الباحثين الماديين ان العلم -

الفيزياء او الكيمياء - يستطيع ان يفسّر جميع مظاهر الكون، وهو الامر الذي خالفه مجموعة من الباحثين المعاصرين أمثال جراح الاعصاب الكندي ويلدر بنفايلد وعالم الأحياء الانجليزي إيكلس والفيزيائي الحاصل على جائزة نوبل ويغنر الذين يَرَوْن ان العقل والحياة حقائق خارج نطاق التفسير العلمي او التطوري حالياً، فيما يقول المتخصص في المنطق الرياضي كورت غودل : (انني لا اعتقد ان الدماغ الإنساني قد تكوّن بطريقة داروينية، وان ذلك في الواقع أمر قابل للرفض ... وتمثل الطاقة الحياتية عنصراً أولياً في تشكيل الكون وهي تتبع بعض قوانين الفعل ورد الفعل، وهذه ليست بالقوانين الساذجة) .

ورغم النجاحات التي حققها العلم في القرنين الاخيرين الّا ان سؤال (هل يتولى العلم بمفرده تفسير الكون ؟) لا زال قائماً، فهو يواجه جملة من الاشكالات المعاصرة، فقد تم التشكيك اخيراً بقدرة العلم على اجابة الأسئلة الكبرى او النهائية التي يتم طرحها من قبيل الحياة وبداية الخلق ومادته ولماذا نحن هنا وغيرها، وهناك أسئلة ترتبط بشؤون العلم الخاصة لكنها تُبحث خارجه مثل ما هو مصدر قوانين الفيزياء و لماذا تقع قوانين الطبيعة في دائرة إدراكنا وما هو السبب في وجود عالم تسوده تلك القوانين من حيث

الضرورة . ان مبادئ العلم يجب بحثها خارجه، وهنا يرى الاسلام ان العقول خُلقت مع الكون لذلك هي منسجمة معه .

كما ان من الاشكالات ايضاً اننا نتعامل مع العلم والكون وفق فرضيات قَبْلية لا بأذهان خالية مجردة، لذلك فالمعطيات تكون مسبوقة بالفكرة البشرية . وكذلك فالتجربة الحسية لا تنتج النظرية العلمية الّا بعد استخدام القدرة العقلية الخارجة عن دائرة التجربة ذاتها في إيجاد العلاقة العلّية بين الظواهر الطبيعية، لان العلم وصفي فقط لا استنتاجي . ومثال ذلك اننا نستخدم توصيفات فرضية ونعطيها قيمة علمية مثل (الكوارك) . بل ان مبادئ العلم الاساسية - كعلمية وصحة النتائج التجريبية - هي احكام وفرضيات عقلية خارج العلم . وايضاً يمكننا ان نضع ما قاله ماكس بورن من ان تعميمه في مجال الذرة كان فلسفياً اكثر منه فيزيائياً إشكالاً آخراً . فيما ان عملية الوثوق بالعلم تحتاج الى ما هو خارجه أساساً لها .

كما تعرضت بعض مبادئ العلم الحديث العقلية الى جدل وطرح البدائل لها، فالتطورات العلمية البحثية خلقت تيّارات تنتقد الرؤية الميكانيكية للعالم، فيما دعت الأزمات البيئية الى إيجاد علاقة مناسبة بين الانسان والطبيعة والتقنية، وراح مؤرخو العلم يعيدون النظر في المستوى العلمي والعلاقة الدينية العلمية للأمم

السابقة، امّا اهم الجدليات فهي الناشئة عن التيار الذي ينظر للكون بمنحى شمولي ويتوقع وجود ما لا نعرفه من الحقائق والمبادئ الحاكمة في الطبيعة .

ومع ازدياد التطور العلمي يتم الاقتناع اكثر ان العلم غير قادر على تفسير الكثير من الظواهر والعلاقات داخله، لذلك يرى اليوم الكثير من الباحثين انه يحتاج الى رؤى - من خارجه - لتُتم الصورة المعرفية له .

ان العلم في الاسلام يرتبط بالميتافيزيقيا ويستند الى أساس قيمي حسب الرؤية القرآنية، وبذلك فللبحث العلمي ضمن الإطار الاسلامي خصائص، منها : التطابق مع مبادئ الوحي والهداية لله والوحدوية، الانسجام بين اجزاء الكون والرؤية التكاملية التي تجمع بين المادية والماورائية كنسيج واحد، الغائية، اخضاع العلم لرؤية شمولية، البحث في العلل والاسباب غير الحسية او غير المادية، تعدد مستويات المعرفة، تناولها العلوم الانسانية غير التطبيقية بعيداً عن منهج المادية او المكننة .

ان اعتماد العلوم الانسانية على منهج العلوم الحديثة بدراستها للإنسان كمادة شبيهة بالآلة الميكانيكية جعلها عمياء عما يتجاوز ما خلف تلك المادة من روح وعقل، لذلك تعاني البشرية اليوم نتائج

تلك الأخطاء الفرضية فتتراجع يومياً عما التزمته من رؤية في المجالات الاجتماعية والنفسية او السياسية او غيرها . والعلم ذاته يشبهه السير آرثر أدينغتون بشبكة الصيد التي حين يكون حجم ثقوبها ثلاثة سنتيمترات فلا يمكن لنا التوقع ان نرى صيداً بحجم اصغر من هذه الثقوب .

عوامل الإبداع والتقدم العلمي في الحضارة الإسلامية

يتحدث جملة من الباحثين المسلمين عن " مظاهر الإبداع العلمي عند المسلمين "، فيرون - ويوافقهم جملة من العلماء والمستشرقين أمثال بريفالت و جون بيرنل وجورج سارتون - ان العرب انتقلوا بالعلوم الطبيعية من الدائرة العقلية الى دائرة التجربة والعمل، كما انهم طوَّروا مبادئ الرياضيات والهندسة - لا سيما الجبر والخوارزميات - كبداية لثورة ابداعية تمس حياة الناس . وهم رغم هضمهم لخلاصة ما عليه كل حضارة إنسانية وصلت اليهم فقد طوّعوها بما يمكّننا من القول انهم قد أوجدوا صوراً علمية جديدة .

ان العالم الاسلامي شهد مراحل علمية غيّرت ما كان عليه العلم من تداول ذهني الى ساحة التجريب والعملية، فكانوا مقدمة للنهضة التي شهدها الغرب بصورة مباشرة، خصوصاً حين أضحت

الأنـدلس جامعـة علميـة كبـرى يرتادهـا الاوربيـون البـاحثون عـن المعرفة .

لـذلك شـهد العـالم الاسـلامي ظهـور اسـماء لعلمـاء لا تسـتطيع الانسانية اغفال دورهم الريادي في تقدمها، مثل ابي الكيمياء جـابر بـن حيّـان، والرياضـي الأكبـر الخـوارزمي، والطبيـب والصـيدلي الرازي، والجغرافي الرائد المسعودي، والرياضي الكبير البوزجاني، والعالم الجامع لفنون الطبيعة عملاً وفلسفة ابـي الريحـان البيرونـي، والرياضي الخيام، والفلكي الشهير نصير الدين الطوسي، وابن رشد، وابـن النفـيس، وغيـرهم مـن الأطبـاء والفيزيـائيين . فيكـون بـذلك المسلمون طيلة الفترة من ١٥٠ هجرية ولغاية ٧٥٠ هجرية قد فتحوا آفاقاً عملية وتجريبية للعلم غيّرت المسار الـذي سـلكه قبـل ذلـك، الامر الذي فتح لأوروبا بوابة الاستفاقة والاستفادة ومن ثم النهوض.

امّا " عوامل الإبداع " التي ساعدت المسلمين في تحقيق التقـدم العلمي والتقني في فترة الازدهار الحضاري فيمكن إيجازها بما يلي : حثّ القران الكريم والسنة الشريفة على العلم واعتباره طريقاً الـى الآخرة، وتشجيع القـران علـى دراسـة الطبيعـة للتأمـل والتـدبر فـي الآيات الكونية والأنفسية، والتشجيع على الإفـادة مـن كـل مصـادر العلم بغضّ النظر عن الجهـة او الشخصـية مـن حيـث عقيـدتها مـع

الالتزام بإعمال العقل للأخذ بالقول الاحسن، فالحكمة ضالة المؤمن تؤخذ حيث وجدت، لذلك كان للمؤمن ان يسعى في طلب العلم الى حدود الصين البعيدة، وهو الامر الذي جعل المسلمين يترجمون سائر علوم السريان واليونان والفرس، ولم يكن علماء المسلمين يَرَوْن بأساً في أخذ العلم عن الزنادقة او أهل الكتاب او الكفار، فتتلمذ هشام بن الحكم والفارابي والبيروني على أيدي غير المسلمين . وكذلك فإنّ من عوامل الإبداع كان الاهتمام بالعلماء وتوفير متطلبات البحث العلمي، فالتزم الحكّام وأهل الوجاهة والمتمولين بتكريم العلماء والاحتفاء بهم، ومن طريف ذلك ان العالم كان يجد الاحترام ذاته في بلاطين لمَلكين متخاصمين، وكذلك كان العون المالي مستمراً للعلماء وجهودهم، فقد كان سيف الدولة الحمداني يخصص للفارابي أربعة آلاف درهم يومياً، ومن تلك المعونة ايضاً بناء دور العلم التي توفر للطلاب كل ما يحتاجون اليه والانفاق عليهم، وتأسيس المدارس الكبرى كدار الحكمة وجامعة الأزهر، وإنشاء المكتبات الضخمة كبيت الحكمة للحاكم الفاطمي والتي يستطيع جميع الباحثين ارتيادها، ووقف العقارات والاصول المالية على العلم وهو امر لازال بعضه قائماً حتى اليوم .

امّا اهم عوامل الإبداع فتمثل في الشعور بعالمية الشخصية الاسلامية وانعدام الحدود بين بلاد الاسلام، فكان العالم المسلم يتحرك في كل بلد ليجد الناس والقيم ذاتها، بمعنى ان دار الاسلام كانت بوسعها توفير جامعة علمية من أقصى الارض الى اقصاها يستطيع العالم التنقل فيها ملاقياً الاحترام والحفاوة .

وعامل اخر نشأ عن المبدأ القرآني في الجدل مع الاخر بالحسنى هو روح التسامح، فمهما بلغ مستوى الجدال يظل - غالباً - في دائرة البحث العلمي، سواءً كان بين مسلِمَيْن او بين مسلم ومسيحي او غيرهما، فدولة شيعية مثل الدولة الحمدانية كان يقطنها أبناء المذاهب المتعددة ويتحدث اَهلها بعدة السنة كالعربية والآرامية .

ولانّ الاسلام حثّ دائماً على استخدام العقل فقد صار اتباع البرهان سبباً في تطور منهج البحث العلمي والجدال الى مستويات عميقة في الاستدلال، مما أوجد مدارساً ومذاهباً ومنتجات علمية ضخمة حاولت جميعاً الاستعانة بالعلوم النظرية والعملية لإثبات مدعياتها . وقد راج البحث الحر والمفتوح بين المسلمين في ضوء اتباعهم لهذا المنطق في قرون الهجرة الاولى، على اختلاف انتماءاتهم المذهبية، وكذلك بين العلماء المسلمين ونظرائهم من

الأديان الاخرى، لذلك فان نماذج من قبيل ابن ابي العوجاء الزنديق كانوا يعيشون بين المسلمين ويطرحون شبهاتهم فيكتفي المسلمون بدفعها عبر الدليل العلمي .

وامتثالاً للتوجه القرآني (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن افترى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ)(١٠٨) كان هاجس البحث عن الحقيقة دافعاً للحركة العلمية والبحثية عند المسلمين، فليس للمسلم الاعتقاد او التصديق بما لم يُحط به خبرا .

وبسبب الطابع الشمولي والإطار الموحد للعالم فقد التزم المسلمون احترام جميع العلوم والطرق البحثية لاعتقادهم الراسخ بأنها جميعاً تقود الى الله، وهذا ما يبدو واضحاً من قول اخوان الصفا ان جميع العلوم والمذاهب مستغرقة في مذهبنا (الاسلام) .

امّا العامل الذاتي الأهم فكان الاجتهاد وتحمل المشاق الذي كانت عليه شخصية العالم والباحث الاسلامي، الذي كان يجمع بين علوم عدة، كالطب والفلسفة والهندسة والصيدلة وغيرها، ويسافر في سبيل تحصيلها الى عدة بلدان في طرق شاقة وحياة صعبة أحياناً .

(١٠٨) سورة العنكبوت/ ٦٨

ان المسلمين لهذه العوامل وغيرها اعتصروا خلاصة ما عليه الحضارات الاخرى من علوم، واضافوا عليها الكثير، وانتقلوا بها من النظرية الى التطبيقية العملية، فأوجدوا أرضاً خصبة لانطلاق النهضة الصناعية الحديثة . انّ الغرب ابتدأ من حيث انتهى المسلمون، لأنه أخذ عن جامعاتهم، كبيكون في الأندلس، والبابا غليبرت الذي تأثر بما رأى في بلاد المسلمين من روح العلم والبحث والنهضة .

ان العلماء والباحثين المسلمين كانوا يتحركون في مختلف الدول الاسلامية المتصارعة سياسيا بكل الحرية، ويلقون الحفاوة ذاتها، مما يظهر نقطة القوة التي مكنتهم من العمل ورفع المستوى العلمي للأمة، كما ينبئ عن الاستقلالية التي مكنت أولئك الحكام على أنانيتهم من حب تطوير ممالكهم، عكس حال الحكام اليوم الذين يبدو جلياً انهم افتقدوا الاستقلال الفكري وصاروا تبعاً لغيرهم، وهذا يكشف عن مشكلة وعقبة كبيرة امام تطور البحث العلمي ونتائجه في بلاد المسلمين المعاصرة .

كما لابد من التذكير بأهمية الاندماج البنائي للمؤسسة الدينية بأوقافها في المشروع العلمي، وشعورها بالمسؤولية تجاهه، كما فعل نصير الدين الطوسي مع العلماء عند غزو المغول لبلاد المسلمين، حيث أنفق عليهم وأكرمهم على تنوع علومهم ولم

يقتصر - كما اليوم - على العلوم الفقهية وحسب كما تفعل المؤسسة الدينية المعاصرة في كثير من البلدان.

مشروع الوحدة بين الحوزة العلمية والجامعة

لقراءة أسباب الانفصال وواقع الانعزال والمستقبل المأمول بين المؤسسة التي تُعنى بدراسة العلوم الاسلامية والمصطلح عليها بالحوزة العلمية وبين المؤسسة التي اخذتْ على عاتقها تدريس العلوم الحديثة وهي الجامعة نأخذ التجربة الإيرانية كنموذج لتلك القراءة.

ففي حين كانت العلوم الدينية والطبيعية تُدرس في مراكز علمية واحدة في عصور الازدهار الحضاري الاسلامي وقد تخرج منها جهابذة العلم من أمثال نصير الدين الطوسي والبيروني وغيرهم حدث لاحقاً ان تم إهمال العلوم الطبيعية من قبل الحوزة العلمية، سوى بعض الأبحاث المتعلقة بالمادة الفقهية نفسها كالرياضيات، ليشهد القرنان الأخيران - مع موجة العَلْمَنة المفروضة سياسياً - انفصال وانعزال العلوم الطبيعية في معاهد خاصة تقصي العلوم الدينية تماماً. لتكون النتيجة المباشرة لهذا الانفصال اقرب الى الخصومة في كثير من الأحيان، حيث أراد كل طرف إثبات اشرفيته على الطرف الاخر، فكان من الطبيعي ظهور جهتين

مجتمعيتين متطرفتين، احداهما تريد إثبات ان القران الكريم والسنة الشريفة تضمّنتا جميع أسس العلوم الحديثة، ولذلك تمت كتابة تفاسير للقران مبنية على أسس العلوم الطبيعية، فيما كانت الاخرى تعيش رد الفعل السلبي ضد موقف بعض رجال الدين من العلم الحديث فاختارت الابتعاد التام عنه.

ولأننا نعلم حجم الخسارة الناشئة عن هذا الانفصال ونعلم كذلك بان هناك فهماً خاطئاً للمساحة بين المؤسستين وفهماً سيئاً لدور المؤسستين فكان من اللازم إيجاد مشروع يعيد المجرى المشترك للدماء بينهما، وهو ما عمل عليه أمثال الدكتور مهدي كلشني في مؤلّفه (من العلم العلماني الى العلم الديني).

ولكن ما هو " المقصود بالوحدة " بين الحوزة والجامعة ؟، هنا يمكن استعراض جملة من الرؤى المتعلقة بهذا الامر، فهناك من يريد اضافة شيء من المقررات الدينية الى الدراسات الجامعية، وهو امر يجده جيداً لكنّه غير كافٍ بنظره، وهناك من يريد للحوزة ان تستوعب كافة العلوم الحديثة وللجامعة ان تستوعب كافة العلوم الدينية، وهو الامر الذي يمكن عده مجازفة فكرية كبيرة، فليس من الممكن اليوم الإحاطة بشعبة من شعب العلم بعد تشعبه وتخصصه، وثمة من يرى ان على الحوزة والجامعة أخذ

الخصائص الحسنة لكل جهة عن الاخرى، وهو من الأمور الحسنة لكن غير الكافية، ومن الأمور المقترحة والتي تقع في القائمة الجيدة وغير الكافية ايضاً مقترح اخر يرى ان الوحدة السياسية والاجتماعية بين الحوزة والجامعة هي المطلوبة، بمعنى ملاحظة الجانب العملي، وإعداد استراتيجية تنموية وتطويرية وإصلاحية مشتركة، فيما يرى اخرون ضرورة رفع مبدأ القداسة عن الحوزة لترك انطباع جيد لدى المؤسسة الجامعية لتسير بخطوات نحو الدين من خلال إقرار كل منهما بعلمية ما يطرحه الاخر.

لكنّ الوحدة التي يراها متخصصون في الجانبين الطبيعي والديني بين المؤسستين هي تلك التي تكون في أهدافهما الإلهية المشتركة، أي بمعنى ان يصبح هدف المؤسستين الهياً، اي يتولى كل منهما إعداد كوادر تهدف بشكل أساسي الى تحقيق القرب من الله عز وجل وتسعى في هذا الإطار الى خدمة المجتمع الاسلامي وتعمل على رفعته وتقدمه. وبذلك سيمكن مواجهة التحديات برؤية واحدة.

ان شكل الوحدة المطلوبة بين المؤسستين يتم من خلال تحقيق الروح التي كانت تدفع الأجيال الاولى للمسلمين نحو العلم،

بخلاف الذين يريدون تحقيق ذات المسلك العملي للأجيال العلمية الاولى التي لا يمكن عودتها في ظل تعقد وتشعب العلم الحديث .

وفي مسألة مهمة يجب ان نلاحظ واقع قضية خضوع الجامعات لتأثيرات استيراد النظريات والمناهج العلمية من الغرب العلماني، كما ان المشروع العملي لتلك الجامعات يكون غالباً محصوراً في الانشغال بالحاجة الوطنية وتلبيتها . كما ان المعاهد الدينية غالباً تنشغل - في نظر بعض الباحثين - بعلومها الخاصة بعيداً عن الحاجات الملموسة للمجتمع . ولان الجامعات - تأثراً بواقعها العلماني المستورد - لا ترى الحاجة الى الدين فيلزم على الحوزة ان تكون هي البادئة في السير نحو الوحدة مع الجامعة لكسر الحواجز المصطنعة .

وعن ماهية تلك البداية التي على الحوزات التحرك فيها يجب بيان خطورة ابتعاد الدين عن الحركة العلمية الجامعية، فبحسب السيد الخميني ان كل وسائل الدمار التي تُستخدم في المجال العسكري كان ورائها اساتذة وعلماء تخرجوا من الجامعات، لكن دون وجود ضابط اخلاقي ينظم ادائهم في مسيرتهم العملية، لذلك تتضاعف المسؤولية على الحوزة للعب الدور الأولي في هذا المجال نحو الجامعة . من هنا نجد ضرورة ان تساهم الحوزات

الدينية بتنمية المستوى الاخلاقي داخل الجامعات، لكن ليس من خلال الايمان الصوري الخالي من المعرفة، بل هو الايمان الذي يجد لذة المعرفة والذي يأتي في لحظات الوعي، وهي التفاتة مهمة تحتاج الى كوادر دينية كبيرة وعظيمة النفس كالشهيد مرتضى مطهري، لا تلك النماذج التطبيقية السيئة للدين في بعض الجامعات، والتي جاءت بنتائج عكسية بسبب اعتمادها الصورة الشكلية للدين . فهناك من التطبيقات ما اشتمل على مباحث إسلامية فلسفية يفتقر الطلاب الجامعيون الى مقدمات فهمها . لذلك من الضروري تعليم اساسيات التعلم في الاسلام والأدبيات المتحدثة عن أهمية العلم، بمعنى فلسفة العلم في الاسلام، كما هي ضرورة اطلاع طلبة الجامعات على أسس الاستنباط الفقهي والمناهج التفسيرية في الحوزات العلمية ليعوا مستوى التعقيد العلمي فيها ولا يتعاملوا معها بنحو السذاجة .

وهناك حاجة ملحة للمناهج الدينية التي ينبغي تدريسها في الجامعات وتكون بصورة مناسبة لروح العصر والواقع، كما ان الحوزة ملزمة بإدخال بعض المقررات العلمية الحديثة في جامعاتها ومعاهدها، وليس الاقتصار وفي احيان قليلة ايضاً على مناهج تراثية قديمة، وهو الامر الذي رأينا تطبيقاً له في جامعة الصدر الدينية في

العراق، ومن تلك المناهج ما كتبه الشيخ محمد اليعقوبي بعنوان (الرياضيات للفقيه).

ومن الامور التي يجب ان تؤخذ بنظر الاعتبار ظاهرة رد الفعل الانفعالي من المؤسسة الدينية الاسلامية تجاه ظاهرة الغزو الثقافي، فيما ان المؤسسة الدينية للنصارى راحت تعمل على زج رجال الدين في مختلف الاختصاصات العلمية الحديثة لمواجهة تلك الظاهرة بسلاح العلم.

ولعل الجانب الاخر هو تأثر بعض رجال الدين بالترجمات المؤدلجة للنصوص العلمية والإنسانية الغربية، دون وجود مشروع موازٍ لتلك الترجمات، او وجود مشروع يستعرض الارث الثقافي الاسلامي العميق، كما ان هؤلاء المتأثرين لم يحاولوا الاطلاع على الجديد من النظريات العلمية في الغرب بصورة مباشرة، بمعنى افتقاد المجتمع الاسلامي لمشروع يعالج أدلجة المادة العلمية.

فيما يكون لدور الطلبة والأساتذة في الجامعات أهمية كبرى اذا ما كانوا متدينين، حيث يمكن للطلبة الوقوف بوجه مظاهر الانحراف في الوسط الجامعي بأسلوب واع وقوي، كما يمكنهم ان يكونوا مثالاً يُحتذى من خلال سيرتهم العملية وعرض المثال الاسلامي (كونوا لنا دعاة صامتين)، في الوقت الذي يستطيع

الأساتذة إيجاد المعادل الاسلامي للمادة العلمية المستوردة، وكذلك يكون لتواجدهم في الوسط الحوزوي الأثر الأهم في خلق المساحة المشتركة بين المؤسستين .

ان استمرار فصل الحوزة العلمية عن الجامعة يعني في ذهن الشاب المسلم فصل الدين عن العلم، لذلك لابد من ازالة عوامل الفصل هذه ليعود العلم والدين كياناً واحداً، ويوصي بعض الباحثين لتحقيق هذا الامر مجموعة من التوصيات، منها: تأليف كتب عن المعارف الاسلامية تتناسب وطرحها كمادة جامعية، وتدريس العلوم المحضة كالفيزياء والعلوم الانسانية كالاقتصاد في الحوزات والمعاهد الدينية كمادة تخصصية، والعمل على نشر الأخلاق العلمية والتربوية للعلماء المسلمين الأوائل وحث طلبة الجامعات والحوزات للتحلي بها في سبيل تطويع العلم لخدمة الأمة، وتأسيس معاهد البحوث والدراسات المشتركة بين الحوزة والجامعة، واعتراف كل طرف بالآخر .

ويمكننا القول ان الكثير من هذه التوصيات التي يراد لها ان تكون عاملاً لنجاح تجربة الوحدة تتم حالياً في جمهورية ايران الاسلامية بوجود برنامج ورغبة رسمية ونخبوية هناك، وكذلك في العراق في إطار مرجعية مؤمنة بهذا المنهج وذات خبرة في التعامل

معه - رغم صعوبة الظرف والمحيط - هي مرجعية الشيخ محمد موسى اليعقوبي .

الجامعات الاسلامية: من العلمانية الى الدين

ان اسلمة العلوم ليست بدعة جاءت بها المؤسسة الدينية بعد الثورة الاسلامية في ايران، بل هو مشروع اقدم يمكن ان نراه في الملاحظات التي كتبها ابو الأعلى المودودي حول جامعة عليكرة الهندية في ثلاثينات القرن العشرين، حيث كان المودودي يعتقد ان الجامعة التي تنشأ في وسط إسلامي وعلى أساس الارتباط بالدِّين يجب ان تعكس الثقافة الاسلامية لا الثقافة الغربية .

وقد شهد العالم الاسلامي انعقاد عدة مؤتمرات لمناقشة اسلمة العلوم في ١٩٧٧ و ١٩٨٢ و ١٩٨٤ في دول مختلفة وبحضور شخصيات علمية كبيرة . وتأسست وفق هذا المبدأ جامعات في مختلف البلدان حتى غير الاسلامية منها، كما صدرت صدى لهذا الامر عدة مجلات مثل (Muslim Education Quarterly) في بريطانيا .

ولم يقتصر الامر على العالم الاسلامي، بل ان المجتمع المسيحي سعى جاهداً لعمل هذه المزاوجة بين العلم والدين في

إطار الجامعة، فنظّم عدة مؤتمرات مشابهة مثل (العلم في إطار إيماني) الذي انعقد في كندا عام ١٩٩٨، الى الدرجة التي اصبح فيها مصطلح (Theistic Science = العلم الديني) متداولاً في الأوساط الثقافية الأوربية .

وقد شهد مؤتمر شيراز ومؤتمر طهران في عامي ١٩٨٠ و ١٩٨٢ بداية وضع الأسس والضوابط للتحول نحو منهجية علمية دينية وتكوين صورة عامة للغايات المطلوب تحقيقها .

ان اهم مشكلتين واجهتهما الأمة الاسلامية عند استيرادها للمادة العلمية الغربية تمثلتا في انتقال الأيدولوجيات الغربية الفكرية كحالة عرضية مصاحبة، بما تحمل من رؤى وتنظيرات لا تتوافق والمجتمع الشرقي، وكذلك في فشل النخبة (التنويرية) الداعية للتغريب في تحقيق اي منجز علمي عملي او تطبيق مشروع العمران المدّعى كسبب لاستيراد النظريات الغربية .

امّا على المستوى العملي لأسلمة العلوم فيناقش بعض الباحثين المسلمين جملة من الاعتراضات ويحاولون معالجتها، من قبيل : (كيف يمكن إثبات ان العلوم التطبيقية والإنسانية كالفيزياء والاجتماع تخضع لتصنيف ديني ؟، وان موضوع الأسلمة يعني التراجع العلمي، ليس بين العلم والدين من آصرة موضوعية للجمع

بينهما، ان الأسلمة تعني التضييق على الأفكار، ان الأسلمة تعني المواجهة وبالتالي الأزمة ؟) .

فيرون ان هذه الاعتراضات وليدة الفهم الخاطئ لموضوع اسلمة العلوم، وهي شبيهة بالفهم الخاطئ لبعض الجهات الداعمة للأسلمة والتي ترى انها تعني : الاهتمام بالإعجاز العلمي في القران والسنة، او ادخال براهين تثبت وجود الله، او تحكيم التعاليم الدينية على اجواء البحث العلمي .

امّا " أهمية العلم الديني " فتنشأ عن مقدمتين : الاولى : عدم خلو أية نظرية علمية من قَبْلية ميتافيزيقية، بالمعنى الذي يورده ابو الأعلى المودودي من ان الحقائق الطبيعية مجردة وواحدة لكنّ التفسيرات والتركيبات والتوظيفات البشرية هي المتعددة حيالها، لذلك نجد فلسفة تقود العلم في روسيا سابقاً بما يتوافق مع العقيدة الشيوعية، فيما تزيح الفلسفة المادية الغربية (الله) عن الساحة العلمية، وهو الامر الذي يراه روبرت يانغ ايضاً . ومثال ذلك ان ثلاثة علماء هم (عبد السلام وواينبرغ وغلاشو) نالوا جائزة نوبل لمعالجتهم العلاقة بين الطاقة النووية الضعيفة والطاقة الكهرومغناطيسية لكنّ دوافعهم تجاه هذه الحقيقة كانت متباينة، فعبد السلام يرى الامر بنحو كشف حقيقة التدبير في الكون،

وغلاشو يراه قضية جزئية عن العلم، ووابنبرغ يراه تبسيطاً لمسائل متناثرة .

ومن هنا لا يريد الاسلام تغيير الحقائق الطبيعية وخصائص العناصر، بل هو يريد اخضاع مسار تلك العلوم لفلسفة ميتافيزيقية ترتبط بالحقيقة الإلهية، سواءً كان ذلك يأتي عن طريق المختبر او غيره من مجالات العمل العقلي . والمقدمة الثانية : دور الفكر الديني وأثر العقيدة على مسار التطبيق للبحث العلمي، وهنا يتوافق بعض باحثينا المسلمين مع طرح الدكتور ريتشارد تامبسون رئيس (لاهويا) للأبحاث الذي يشكّ في جدية الضمانات التي يمكن للعلمانية ان تقدمها للحماية والوقاية من نتائج الصراع المحموم لامتلاك سلطة التقنية، لا سيما في المجتمع المادي، بخلاف الدين الذي يجعل الانسان والمؤسسة ترتبط بموجود أسمى، وبالتالي تكون مسيرة العلم محكومة بأهداف أنبل .

فطبقاً لموريس ويلكنز - الحائز على جائزة نوبل في الطب - فان ما يقارب ٥٠ ٪ من العلماء المعاصرين متورطين في برامج التسلّح العالمية . الامر الذي يجعل للقيم الدينية دوراً محورياً لضبط الحركة العلمية ويؤمن مستقبلها، وهذا ما نجد تطبيقاً له في فتوى

السيد الخميني التي تحرّم انتاج القنبلة النووية في ايران، بما يعد ضمانة حاكمة ترتبط بالوجدان والسياسة والمختبر هناك .

ومفهوم " العلم الاسلامي " الذي تنوعت تفسيراته بين كونه العلم الذي يتشكل في إطار الثقافة الاسلامية، او العلم الذي يُعنى بتفسير القران والسنة، او الذي يعالج المسائل العلمية في إطار إسلامي، او الذي يهتم بمعاجز القران والسنة، فهو الذي يساعد في حقل الإلهيات وبمعرفة الله، بالإضافة الى تلبيته للحاجات الاساسية للأمة الاسلامية، او ما ذهب اليه الدكتور مرتضى مطهري من عدم واقعية تقسيم العلوم الى دينية ولا دينية، فخاتمية الاسلام تجعله ملزماً باستيعاب كافة العلوم بنحو الشمولية الناشئة عن حاجات المجتمع الاسلامية الواقعية .

ويستعرض الدكتور (مهدي كلشني) جملة من المشاكل التي تواجه توصيف الجامعات الإيرانية القائمة بالإسلامية، فالكوادر التعليمية تخرجت في ظل المفاهيم العلمانية ولازالت تماشياً مع المنهج المادي للعلم في الجامعات الغربية التي يتم استيراد المادة العلمية منها، ولازال الطلبة يفتقدون الخطوات الثقافية الكافية لأسلمة اذهانهم، فيما تفتقد المؤسسة الثقافية دافع الحرص المناسب لتعميم الرؤية الاسلامية، وتفتقر خطوة اضافة بعض

المقررات الدينية للجامعات الى معالجة الاستقلالية والانفصال الذي يجده الطالب بين مادته العلمية وبين تلك المقررات. لذلك يرى الدكتور كلشني ان ماهية " الجامعات الاسلامية " ذات بعدين، ظاهر يمثل شكلها الخارجي، وباطن يعبر عن بنيتها الداخلية. ويتحقق الاول بمراعاة المظاهر والشعائر التي تعرف الناظر اليها بانتمائها الاسلامي، غير ان هذا ليس كافياً وحده، حيث ان ما هو ضروري للنموذج الاسلامي الذي نتحدث عنه هو طبيعة جوهره وبنيته الداخلية، وهو ما يتحقق عبر هيمنة التصور الاسلامي على أبناء تلك الجامعات، اي ان تتجلى الخصوصية الإلهية في مفهومهم عن الكون والمجتمع والهدف من الحياة بحيث تتم صياغته طبقاً للمبادئ الاسلامية.

رؤية عامة

ان هدف الدين يتمثل بتحديد مفهوم العالم وبيان غايته وبلورة موقعنا في ذلك الإطار. ويوفر الدين في حقيقة الامر أساساً ميتافيزيقياً للعلم، وهو يبرر العقيدة القائلة بان العلم محصلة حقيقية بثقة العقل الإنساني، تنبئ السماوات عن عظمة الرِّبّ وروعة خلقه، لذلك فان البحث العلمي نوع من العبادة، لأنه يكتشف المزيد من اسرار ذلك الخلق.

يقترح الدكتور بعض الباحثين مجموعة من الخطوات النظرية والعملية لتحقيق الانتقال من ساحة العلم العلماني الى فضاء العلم الديني، منها : تخصيص حصص في أصول الدين ومبادئ الاسلام كأساس فكري لطلبة الجامعات، وحصص في فلسفة العلم وعلم اجتماع المعرفة وفق النظرة الاسلامية لإفهام طلبة الجامعات أهمية العلم وحدوده، وإيجاد حصص تفرد القضايا التي تتقاطع مع الاسلام جذرياً، تطوير المنهج العلمي الاسلامي ليكون بمستوى من الشمولية التي تعالج الكون بنظرة علمية موحدة كما هي الفيزياء المعاصرة، فلا يجوز الانشغال بالتحليل عن التركيب .

والامر الذي يحظى بأهمية خاصة لديهم هو موضوع العلوم بين الفرعية التي يشيرون اليها للربط بين العلوم الكبرى المختلفة، ومن ثم إيجاد نظرة علمية كونية موحدة . والعلوم بين الفرعية هي التي تتحرك بين اختصاصين او اكثر، فجامعة مثل اكسفورد تنظم ندوات بحثية مشتركة بين أقسام الفيزياء والفلسفة، والجامعة الملكية البريطانية افتتحت في قسم الفيزياء دروساً تربط بين الفيزياء والإلهيات . وبالنتيجة على العالم الاسلامي رائد الحركة العلمية ان يعود الى منهجه البحثي الشمولي ويخلص العلوم من ضيق الاحادية .

ملاحظات

قد يشتبه بعض الباحثين في فهمهم لمراد المفكرين الإسلاميين المعاصرين من أمثال محمد عبده وعلي شريعتي ومهدي بازركان في قولهم ان القران والسنة تضمنتا إشارات علمية او ان العلوم الحديثة هي من سبيل الأنبياء، فيعتقدون انهم حصروا القران بتلك الإشارات وضيّقوا طريق الأنبياء بهذه العلوم، وهذا ليس مناسباً، حيث ان هؤلاء المفكرين أرادوا ان القران وسبيل الأنبياء من الشمولية والإحاطة بالمستوى الذي يحتوي هذه العلوم ويعمل على دفع الامم السابقة باتجاه تحصيلها، لكن وفق إمكانياتهم العقلية التي لم تحتمل حينها اكثر من الإشارة .

وقد يرى بعض الباحثين ان الاثبات في الدين لا يقوم على أساس رياضي كما هي العلوم الحديثة، بل يقوم على أساس الانسجام، والانسجام منهج ديني صحيح، لكنّ الدين ايضاً يستخدم الرياضيات للإثبات ايضاً من خلال المنطق والفلسفة، فليست الأرقام وحدها هي الرياضيات، رغم ان الأرقام صارت جزءاً من الاستدلال الديني ايضا .

ويقع بعضهم في إشكالية السؤال " هل ينتج العلم المجرد الايمان "، حيث يرى انّ العلم يعزز ما موجود من ايمان مسبق،

لكنّ الحقيقة انّ العلم بإمكانه القود الى الايمان من خلال اطلاع الباحثين على معادلات التنظيم والدقة الكونية التي تكشف عن مصمم ذكي.

وقد يعتبر البعض من الباحثين ان فضل العرب في المرحلة الأولى للإسلام يقتصر على الترجمة للعلوم اليونانية او الشرقية، ومن ثم تم التطوير لاحقاً على أيديهم، لكنّ الواقع ان المسلمين الجدد إنما كانوا من اصحاب الحضارات فعلا لكنّهم ترجموا العلم الى لغة القران فقط، فالعراقيون الآراميون والأنباط المسيحيون كانوا اصحاب جامعات علمية كبرى - كجامعتهم الطبية في الأهواز - وقد دخلوا الاسلام طوعاً، وكذلك الكثير من الاشوريين في سوريا.

وقد يرى البعض ان انفصال المؤسستين العلميتين الدينية والاكاديمية، ناشئ عن انبهار فئة مجتمعية بالعلوم الحديثة في إطارها الفلسفي الغربي و إهمال المفكرين الدينيين للعلوم الحديثة واحتقارها مما ولّد ردة فعل معاكسة، لكنّ هذه الرؤية تغفل دور المؤسسة الاستعمارية التمهيدي والمباشر في انسلاخ الشباب في ظل المؤسسة العلمانية عن الدين، حيث تم فرض السلطة والمناهج التغريبيّة واقصاء الدين بالقوة، كما هو الحال في عشرينات القرن العشرين في العراق وغيره.

وكثيراً ما نجد كمتابعين ان هناك ظلماً للإنتاج الإبداعي للجامعات غير الغربية الذي تؤوده السلطات الحاكمة المنكسرة امام الغرب والذائبة في مشاريعه، حيث آلاف الرسائل العلمية التطبيقية والإنسانية المركونة على رفوف الجامعات لأسباب سياسية او بيروقراطية .

وعند حديثنا عن دور الحوزة العلمية في الاقتراب من الجامعات يجب ان نضع اطاراً مناسباً لهذا الاقتراب، ففي ظل التعقيد العلمي الحديث ليس بإمكان الحوزة الدينية استيعاب المطالَب العلمية المعاصرة جميعاً، وكذلك الجامعة، لكن ربما تكفي الشراكة العلمية المدروسة في ظل أبوية الحوزة القيادية التي تحقق الرغبة في وحدة الهدف الالهي، وكذلك يمكن للمؤسسة الدينية رعاية او تبني المشاريع العلمية التطبيقية لرفد المجتمع الاسلامي بما يحتاج اليه من منتجات، وبذلك تحقق المؤسسة الوقفية والعلمية ربحاً مزدوجاً ومركباً .

وعند الحديث عن دور طلبة واساتذة الجامعات في الاقتراب من الحوزة الدينية يجب الّا نغفل خطورة المحددات القانونية التي المفروضة على او من الجامعات، والتي ترى السلوك الاخلاقي والاحتفاء بالدِّين أحياناً أمراً سيئاً، فيما ترى السلوك البهيمي

الغرائزي أمراً مستساغاً، او كما في جامعات امريكا التي تمنع نظرية التصميم الذكي وتقبل نظرية التطور بقوة القانون وديكتاتوريته .

وفي مجال الوحدة يوجد مسار اخر تطبيقي يتمثل بالسعي لتحقيق ثلاثة أهداف : البحث في آيات الله والوحدة الوجودية، ونفع المسلمين، وإعداد القوة لمواجهة العدو، وكلها مطالب إسلامية تعمل على تحقيقها الجامعات والحوزات في الجمهورية الاسلامية في ايران بنحو جيد في حركتها حتى الان، وقد تمكّنت من إيجاد الخط الوقائي المناسب لصمود التجربة الاسلامية هناك .

كذلك يجب دائماً ملاحظة تأثير القَبْليات الفكرية في انشاء فرضيات تقود لنظريات تكوينية كبرى، فالعلم الحديث وصفي لا اكثر، بمعنى انه يصف الموجودات والظواهر ولا يدرك فلسفة وحدتها تماماً ولا ما ورائها، وحين يبني البعض نظرية اعتقادية بناءً على هذه الحالة الوصفية يكون قد خرج الى دائرة اخرى حاول ظاهرياً الادعاء بعدم وجودها .

نمـوذج للقـراءات الأكاديميـة الخاطئـة للعقائـد الدينيـة : الكوسمولوجيا(١٠٩) السومرية والترسبات السوسيولوجيّة(١١٠) لـدى كريمر

انّ كتاب (السومريون) كبير من حيث المادة، ومتنوع من حيث المواضيع، لذلك ارتأيت - لأنني في إطار بيان المعتقدات - تناول الفصلين الرابع والخامس منه، الخاصين بالديانة والأدب.

وقد ابتدأ كريمر اول قصيدته كفراً، حيث افترض مسبقاً انّ النظريتين (الكونية) و (اللاهوتية) ليستا سوى استنباط فكري من قبل العقل البشري السومري . وهو - رغم اعجابه الواضح واعترافه باشتراك هذه النظريات مع عقائد الأديان الإبراهيمية - الّا انه يرى أصلهما ناشئاً عن تأملات السومريين للطبيعة والكون وطريقة عملهما . فيقول : (لقد طوّر السومريون خلال الألف الثالث قبل الميلاد افكاراً دينية ومفاهيم روحية تركت في العالم الحديث أثراً لا يمكن محوه، وخاصة ما منها عن طريق الديانات اليهودية والمسيحية والإسلام . فعلى المستوى العقلي استنبط المفكرون والحكماء السومريون، كنتيجة لتأملاتهم في اصل وطبيعة الكون

(١٠٩) علم الكونيات

(١١٠) الاجتماعية

وطريقة عمله، نظرية كونية وأُخرى لاهوتية كانتا تنطويان على ايمان راسخ قوي بحيث أنهما اصبحتا العقيدة والمبدأ الاساسيين في اغلب أقطار الشرق الأدنى القديم)[١١١].

انّ عبارة (... كنتيجة لتأملاتهم في اصل وطبيعة الكون وطريقة عمله ...) ليست جزءاً من المادة الوثائقية الآثارية كما هو واضح، إنما هي وجهة نظر شخصية من العلامة كريمر، ناشئة عن تصوّر خاص انطلق منه في رؤيته للنص الآثاري، وهو ما سنناقشه في الغالب ضمن البحث، وسنتعامل مع التصوّرات المستندة الى الأسس العلمية الحديثة، كما سنعتمد - كشرقيين اقرب الى الذهنية السومرية - الفلسفة الأكثر توافقاً مع ما ترسمه الوثيقة السومرية، لاسيما حين نعي انّ المجتمع السومري كان متحضراً جداً ومتقدماً في المجال الفكري.

فكريمر - كنتيجة متوقعة لخلفيته الثقافية - لم يشأ ان يفترض - في احتمال معتد به وله ما يقويه من الاستدلالات - انّ هذه النظرية الكونية اللاهوتية السومرية الإبراهيمية المشتركة قادمة من اصل واحد، هو الأصل السماوي، بمعنى انّ كريمر انطلق في توصيفه من

(١١١) السومريون ص ١٤٩

الارض، في حين كان يُفترض ايضاً ان يجرّب الانطلاق من السماء.

انّ ما يضعف التصور الافتراضي لكريمر هو انه لم يكشف لنا عن الالية التي انتقلت بها هذه العقائد من السومريين الى الديانات الإبراهيمية، هل تم هذا الانتقال عن طريق اكتشاف مؤسسي هذه الديانات الكبرى لآثار السومريين والواحهم المكتوبة، وهذا ما لا اعتقد ان كريمر يراه مناسباً، او ان هذا الانتقال كان ذهنياً يسري عن طريق الاعتقاد الاجتماعي المتسلسل، وهنا يمكننا الافتراض ايضاً بأنّ السومريين اخذوا معتقداتهم هذه عن طريق طرف ثالث سبقهم ولم نعرف حضارته بعد، او انه السماء التي خاطبتهم جميعا .

ومن اجل مثال عملي لمدى تأثير الخلفية المعرفية المحدودة لكريمر جهة فهمه للنص السومري يمكننا استقطاع بعض من تفسيره لوجود المادة (ليل = lil) في القاموس السماوي للسومريين : (وكانوا – السومريون – يقرون بوجود مادة بين السماء والأرض أطلقوا عليها " ليل = lil" وهي كلمة معناها التقريبي، ريح، هواء، نفس، روح، ويبدو انّ اكثر خصائصها أهمية هي الحركة والامتداد، ولذلك يضاهي بوجه التقريب كلمتنا " الجو " . وكان يعتقد ان الشمس والقمر والكواكب والنجوم مكونة من

نفس مادة " الجو " الّا انها علاوة على ذلك وهبت قدرة على الإشراق . ويحيط بال " سماء - ارض "[١١٢] من جميع الجوانب، بما في ذلك من الأعلى والأسفل، البحر اللامتناهي الذي يظل فيه الكون، بطريقة ما، ثابتاً وبلا حركة)[١١٣] .

لكن ماذا لو اعطينا هذه الصورة السومرية للكون الى فيزيائي مثل (ستيفن هوكينج [١١٤])، ماذا سيتبادر الى ذهنه حينها، يمكننا معرفة ذلك من خلال احدى اعتقاداته القريبة جداً للرؤية السومرية : (فلابد ان تشمل مجرتنا والمجرات الاخرى على كميات كبيرة من " مادة داكنة " لا يمكننا رؤيتها مباشرة لكننا نعلم انها لابد ان تكون هناك بناءً على التأثير الذي تمارسه قوى جاذبيتها على مدارات النجوم في المجرات الحلزونية، مثل مجرتنا درب اللبانة، فهذه النجوم تدور حول مجراتها بسرعة اكبر مما لو بقيت تظل في مداراتها تحت تأثير قوى جاذبية النجوم المرئية في المجرات

(١١٢) ترجمة كريمر لمركّبة (آن - كي) السومرية، التي يرى انها هي جميع عناصر الكون في نظر السومريين ! . يمكن النظر لصفحة ١٤٩ من كتابه السومريون

(١١٣) السومريون ص ١٥٠

(١١٤) استاذ كرسي لوكاس للرياضيات في جامعة كمبريدج واحد اهم منظري نظرية الاوتار الفائقة

فحسب . والى جانب ذلك فان معظم النجوم تشكل تجمعات، الامر الذي يمكننا من التنبؤ بوجود كثير من " المادة الداكنة " فيما بين المجرات في هذه التجمعات، وذلك بدراسة تأثيرها في حركة بعضها بعضا)(١١٥) .

وفي الرؤية الدينية أورد القران الكريم ما نصّه (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ)(١١٦) . وقد اورد المجلسي في بحار الأنوار (" بغير عمد ترونها " قال الرازي : في قوله " ترونها " أقوال : ... الثالث أن قوله " ترونها " صفة للعمد، والمعنى : بغير عمد مرئية أي للسماوات عمد ولكنا لا نراها، ... وعندي فيه وجه آخر أحسن من الكل، وهو أن العماد ما يعتمد عليه وقد دللنا على أن هذه الاجسام إنما بقيت واقفة في الجو العالي بقدرة الله فحينئذ يكون عمدها هو قدرة الله تعالى فصح أن يقال رفع السماوات بغير عمد ترونها أي لها عمد في الحقيقة إلا أن تلك العمد هي إمساك الله تعالى وحفظه وتدبيره

(١١٥) تاريخ اكثر إيجازاً للزمن / ستيفن هوكينج / ترجمة د . احمد عبد الله السماحي – د . فتح الله الشيخ / دار العين للنشر / ص ٧٤

(١١٦) [الجزء: ٢١ | لقمان (٣١) ﷺ الآية: ١٠]

و إبقاؤه إياها في الجو العالي وأنتم لا ترون ذلك التدبير ولا تعرفون كيفية ذلك الامساك " انتهى " . واقول : هذا الوجه الاخير الذي يتبجح به ونسبه إلى نفسه أورده شيخنا الطبرسي ره في مجمع البيان راويا عن ابن عباس ومجاهد)[١١٧] .

ولا نستغرب عدم استيعاب كريمر للرؤية العلمية السومرية للكون، لأسباب منها : الافتراضات المسبقة التي ترى ان السومريين شعب بدائي، وعدم استساغة ثبوت وجود نظريات علمية ضخمة في الازمان الغابرة، وعدم معرفة كريمر لتنظيرات علم الفلك الحديث الذي انطلق في الفترة التي اعقبت إصداره لنصوصه .

ومن هنا نستطيع معرفة ان عبارة كريمر القائلة : (لم يكن تحت تصرف الفلاسفة والمفكرين السومريين، اذا تحدثنا من الناحية العملية سوى اكثر الأفكار بدائية وسطحية عن الطبيعة والكون وطريقة عمله)[١١٨] تنطبق على كريمر وحده لا على الحكماء السومريين .

نموذج لكبروية المفاهيم القرآنية: الملائكة مفهوم ديني مصداقه القوانين التي تتحكم في مجريات الكون

(١١٧)بحار الأنوار / ج ٥٥ / العلامة المجلسي .

(١١٨) السومريون ص ١٤٩ .

(وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)(١١٩)

الذهنية البشرية التي نزل القران في زمانها لم تكن لتستسيغ مفهوم القانون الفيزيائي، كما انّ الذهنية المعاصرة لا تزال بعيدة عن فهم حقيقة وكنه القوانين الحاكمة في الكون المنسجم والمترابط، ولم يستطع العلم سوى توصيف العلاقات على هذه القوانين .

لقد ربط القرآن الكريم وجود الملائكة بالعرش، والعرش هو أصل كل شيء أنار بنور الله . قال علي بن ابي طالب : (إن العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة: نور أحمر، منه احمرت الحمرة، ونور أخضر منه اخضرت الخضرة، ونور أصفر منه اصفرت الصفرة، ونور أبيض منه [ابيض] البياض، وهو العلم الذي حمله الله الحملة وذلك نور من عظمته، فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين، وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون، وبعظمته ونوره ابتغى من في السماوات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة، بالأعمال المختلفة والأديان المشتبهة، فكل محمول يحمله الله بنوره وعظمته

(١١٩) سورة الزمر / ٧٥ .

وقدرته لا يستطيع لنفسه ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً، فكل شيء محمول والله تبارك وتعالى الممسك لهما أن تزولا والمحيط بهما من شيء، وهو حياة كل شيء ونور كل شيء، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً)[١٢٠] .

والعرش هو المقترن بتدبير الامر، حيث يقول تعالى (ان ربكم الله الذي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ والارضَ في ستةِ ايامٍ ثمّ استوى على العرش يُدبّرُ الامرَ)[١٢١] . وقرن الله تعالى عمل الملائكة بتدبير الامر، وقد أشار جلّ جلاله الى ذلك حين قال (فالمقسمات أمرا)[١٢٢]، حيث قال صاحب تفسير (الميزان) : (وقوله : " فالمقسمات أمرا " عطف على ما سبقه وإقسام بالملائكة الذين يعملون بأمره فيقسمونه باختلاف مقاماتهم فان امر ذي العرش بالخلق والتدبير واحد فإذا حمله طائفة من الملائكة على اختلاف أعمالهم انشعب الامر وتقسم بتقسمهم ثم اذا حمله طائفة هي دون الطائفة الاولى تقسم ثانيا بتقسمهم وهكذا حتى ينتهي الى الملائكة المباشرين للحوادث

(١٢٠) الكافي / كتاب التوحيد / باب العرش والكرسي .

(١٢١) سورة يونس / ٣ .

(١٢٢) سورة الذاريات / ٤ .

الكونية الجزئية فينقسم بانقسامها ويتكثر بتكثرها)[١٢٣] . ويمكن ادراج قوله تعالى (فالمدبرات أمرا)[١٢٤] في هذا المعنى، حيث ذكر صاحب الميزان انها في الملائكة ايضا، (تَنَزّل الملائكة والروح فيها بأْذن ربهم من كلّ امر) .

وَمِمَّا يؤيد هذا الدور العملي في الخلق للملائكة ان الله تعالى جعل انقضاء الامر مقرونا بهم، حيث قال تعالى (ما نُنـزّلُ الملائكةَ الا بالحقِّ وما كانوا إذاً مُنظَرين)[١٢٥]، و قال ايضا جلّ شأنه (يوم يَـرَوْن الملائكـةَ لا بشـرى يومئـذ للمجـرمين ويقولـون حجـرا محجـورا)[١٢٦]، و (ويـوم تشـقق السـماءُ بالغمـام ونُـزّلَ الملائكـةُ تنـزيلا)، و (هـل ينظـرون الا ان يـأتيهم الله فـي ظُلَـلٍ مـن الغمـامِ والملائكةُ وقُضِيَ الامر والى الله تُرجعُ الأمور)[١٢٧] .

ومن لطيف التعبير القراني عن عمل الملائكة هو قوله تعالى (له مُعقّبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله إنّ اللّهَ لا يغيّر

---

(١٢٣) تفسير الميزان / محمد حسين الطباطبائي / ج ١٨ / سورة الذاريات .

(١٢٤) سورة النازعات / ٥ .

(١٢٥) سورة الحجر / ٨ .

(١٢٦) سورة الفرقان / ٢٢ .

(١٢٧) سورة البقرة / ٢١٠ .

ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم وإذا أراد اللهُ بقومٍ سوءاً فلا مَـردّ لـه وما لهم من دونه من وال)[١٢٨]، حيث اقرت الآية ما نريد مـن كـون الملائكة يعملون كقوانين تحفظ الانسان من الأوامر الكونية لله .

انّ المقصود من مفردة (أمر) في هذه الآيات هو ذاته الذي ورد في آية (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وأوحى فِـي كُـلِّ سَـمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ)[١٢٩] بمعنى (قانونها) .

لقـد كانـت التسـمية التـي أطلقهـا العلامـة (كريمـر) علـى الموجودات المقدسة عند السومريين (مجمع الآلهة = البانثيون)[١٣٠] محض انعكاس لصـورة الديانـة الرومانيـة الوثنيـة فـي عقلـه، فهـذه الصورة كانت الوحيدة التي تتوفر فـي ذهنـه، لانـه لـم يكـن مطلقـاً مستوعباً او قارئاً لعقيدة ورثة المجتمع السومري من شـيعة العـراق ، اذ لولا ما يختزنه العراقيون من ذاكرة عقائدية تقرّ بالولاية التكوينية لما اختار علي بن ابي طالب ارضهم مقراً لعقيدة (الإمامة) .

(١٢٨) سورة الرعد / ١١ .

(١٢٩) سورة فصلت / ١٢ .

(١٣٠) السومريون / صموئيل نوح كريمر .

من هنا لم يكن الرأي التفسيري عند كريمر متجاوزاً ما يختزنه من معرفة سطحية محدودة في مجال العقائد، لهذا نجده يقول: (ورب سائل يسأل، كيف كان يعمل هذا المجمع الالهي ؟ أولاً: كان يبدو من المعقول بالنسبة للسومري ان يفترض بان الآلهة التي تؤلف المجمع الالهي " البانثيون " لم تكن جميعها بنفس الأهمية او من منزلة متساوية. فلم يكن من المنتظر ان يقارن الاله الموكل بالفأس او قالب الاجر مع الاله الموكل بالشمس، كما لم يكن متوقعا ان يكون الاله الموكل بالسدود والجداول مساويا فى المنزلة للاله الموكل بالأرض كلها، ومن ثم، بالقياس على التنظيم السياسي في الدولة البشرية، كان طبيعيا ايضا الافتراض بانه كان على راس المجمع الالهي اله اعترفت به جميع الآلهة الاخرى كملك وحاكم عليها. وعلى هذا كان يتصور بان مجمع الآلهة السومري يعمل على هيئة مجلس يقوم على رأسه ملك)[١٣١].

وهذه التراتبية التي يقرأها كريمر خطأً منذ البدء - بترجمته للكلمة دنجير بمعنى اله وهي تعني الشيء المقدس واقعاً - ليست سوى تراتبية (النور) في عقيدة الشيعة الامامية، بمعنى انه كان هناك

---

(١٣١) السومريون / ص ١٥٢ .

نور رسول الله محمد في البدء، وبه ومن خلاله الإفاضة، ثم نور علي بن ابي طالب، الذي كان كنفس رسول الله، ثم نور الزهراء فاطمة وباقي الأئمة المعصومين .

[- الحاكم أحمد بن محمد بن عبدالرحمن المروزي، عن محمد بن إبراهيم الجرجاني عن عبدالصمد بن يحيى الواسطي، عن الحسن بن علي المدني، عن عبدالله بن المبارك، عن سفيان الثوري، عن جعفر بن محمد الصادق، عن أبيه، عن جده، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب عليهم السلام أنه قال : إن الله تبارك وتعالى خلق نور محمد (صلى الله عليه وآله) قبل أن خلق السماوات والارض والعرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار وقبل أن خلق آدم ونوحا وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وموسى وعيسى وداود وسليمان عليهم السلام وكل من قال الله عزوجل في قوله : (ووهبنا له إسحاق ويعقوب) إلى قوله : (وهديناهم إلى صراط مستقيم) وقيل أن خلق الانبياء كلهم بأربع مائة ألف سنة وأربع وعشرين ألف سنة، وخلق عز وجل معه اثني عشر حجابا : حجاب القدرة، وحجاب العظمة، وحجاب المنة، و حجاب الرحمة، وحجاب السعادة، وحجاب الكرامة، وحجاب المنزلة، و حجاب الهداية، وحجاب النبوة، وحجاب الرفعة، وحجاب الهيبة، وحجاب الشفاعة

. ثم حبس نور محمد (صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) في حجاب القـدرة اثنـي عشـر ألـف سنة، وهو يقول : (سبحان ربي الاعلى) وفي حجاب العظمة إحدى عشر ألف سنة، وهنو يقول : (سبحان عالم السر) وفي حجاب المنة عشرة آلاف سنة، وهو يقول : (سبحان من هو قـائم لا يلهـو) وفـي حجـاب الرحمـة تسـعة آلاف سـنة، وهـو يقـول : (سـبحان الرفيـع الاعلى) وفي حجاب السعادة ثمانية آلاف سنة وهو يقول : (سبحان من هو دائم لا يسهو) وفي حجاب الكرامة سبعة آلاف سـنة، وهـو يقول : (سبحان من هو غنـي لا يفتقـر) وفـي حجـاب المنزلـه سـتة آلاف سنة، وهو يقول : (سبحان العليم الكريم وفي حجاب الهداية خمسة آلاف سنة، وهو يقول : (سبحان ذي العـرش العظـيم) وفـي حجاب النبوة أربعة آلاف سنة وهو يقول : (سبحان رب العزة عمـا يصفون) وفي حجاب الرفعة ثلاثة آلاف سنة، وهو يقول : (سبحان ذي الملك والملكوت) وفي حجاب الهيبة ألفي سنة، وهـو يقـول : (سبحان الله وبحمده) وفي حجاب الشفاعة ألف سنة، وهو يقـول : (سبحان ربي العظيم وبحمده) ثم أظهر اسمه على اللوح فكان على اللوح منورا أربعة آلاف سنة، ثم أظهـره علـى العـرش فكـان علـى ساق العرش مثبتا سبعة آلاف سنة، إلى أن وضـعه الله عزوجـل فـي صلب آدم (عليه السلام)، ثم نقله من صلب آدم (عليه السلام) إلـى صـلب نـوح

(عليه السلام)، ثم من صلب إلى صلب حتى أخرجه الله عز وجل من صلب عبدالله بن عبدالمطلب، فأكرمه بست كرامات : ألبسه قميص الرضا، ورداه برداء الهيبة، وتوّجه بتاج الهداية، وألبسه سراويل المعرفة، وجعل تكته تكة المحبة، يشد بها سراويله، وجعل نعله نعل الخوف، وناوله عصا المنزلة . ثم قال : يا محمد اذهب إلى الناس فقل لهم : قولوا : لا إله إلا الله، محمد رسول الله . وكان أصل ذلك القميص من ستة أشياء : قامته من الياقوت، وكماه من اللؤلؤ، ودخريصه من البلور الاصفر، وإبطاه من الزبرجد، وجربانه من المرجان الاحمر، وجيبه من نور الرب جل جلاله، فقبل الله عز وجل توبة آدم (عليه السلام) بذلك القميص، ورد خاتم سليمان (عليه السلام) به ورد يوسف (عليه السلام) إلى يعقوب (عليه السلام) به، ونجى يونس (عليه السلام) من بطن الحوت به، وكذلك سائر الانبياء عليهم السلام أنجاهم من المحن به، ولم يكن ذلك القميص إلا قميص محمد (صلى الله عليه وآله) .

- عن جعفر بن محمد الفزاري بإسناده عن قبيصة بن يزيد الجعفي قال : دخلت على الصادق (عليه السلام) وعنده ابن ظبيان والقاسم الصيرفي، فسلمت وجلست وقلت : يا ابن رسول الله أين كنتم قبل أن يخلق الله سماء مبنية، وأرضا مدحية أو ظلمة أو نورا قال : كنا أشباح نور حول العرش، نسبح الله قبل أن يخلق آدم (عليه السلام) بخمسة

عشر ألف عام، فلما خلق الله آدم (عليه السلام) فرغنا في صلبه، فلم يزل ينقلنا من صلب طاهر إلى رحم مطهر حتى بعث الله محمدا (صلى الله عليه وآله) الخبر .

- إبراهيم بن هارون، عن محمد بن أحمد بن أبي الثلح، عن عيسى بن مهران، عن منذر الشراك، عن إسماعيل بن علية، عن أسلم بن ميسرة العجلي، عن أنس بن مالك، عن معاذ بن جبل أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال : إن الله خلقني وعليا و فاطمة والحسن والحسين من قبل أن يخلق الدنيا بسبعة آلاف عام، قلت : فأين كنتم يا رسول الله ؟ قال : قدام العرش، نسبح الله ونحمده ونقدسه ونمجد، قلت : على أي مثال : قال : أشباح نور، حتى إذا أراد الله عز وجل أن يخلق صورنا صيرنا عمود نور، ثم قذفنا في صلب آدم، ثم أخرجنا إلى اصلاب الآباء وأرحام الامهات، ولا يصيبنا نجس الشرك، ولا سفاح الكفر، يسعد بنا قوم ويشقى بنا آخرون، فلما صيرنا إلى صلب عبد المطلب أخرج ذلك النور فشقه نصفين، فجعل نصفه في عبدالله، ونصفه في أبي طالب، ثم أخرج الذي لي إلى آمنة، والنصف إلى فاطمة بنت أسد، فأخرجتني آمنة، وأخرجت فاطمة عليا، ثم أعاد عز وجل العود إلي فخرجت مني فاطمة، ثم أعاد عز وجل العمود إلى علي فخرج منه الحسن

والحسين يعني من النصفين جميعا فما كان من نور علي فصار في ولد الحسن، وما كان من نوري صار في ولد الحسين، فهو ينتقل في الائمة من ولده إلى يوم القيامة .

- جعفر بن محمد الاحمسي بإسناده عن أبي ذر الغفاري، عن النبي (ﷺ) في خبر طويل في وصف المعراج ساقه إلى أن قال : قلت : يا ملائكة ربي هل تعرفونا حق معرفتنا، فقالوا : يا نبي الله وكيف لا نعرفكم وأنتم أول ما خلق الله ؟ خلقكم أشباح نور من نوره في نور من سناء عزه، ومن سناء ملكه، ومن نور وجهه الكريم، وجعل لكم مقاعد في ملكوت سلطانه، وعرشه على الماء قبل أن تكون السماء مبنية، والارض مدحية، ثم خلق السماوات والارض في ستة أيام، ثم رفع العرش إلى السماء السابعة فاستوى على عرشه وأنتم أمام عرشه تسبحون وتقدسون وتكبرون، ثم خلق الملائكة من بدء ما أراد من أنوار شتى، وكنا نمر بكم وأنتم تسبحون وتحمدون وتهللون وتكبرون وتمجدون و تقدسون، فنسبح ونقدس ونمجد ونكبر ونهلل بتسبيحكم وتحميدكم وتهليلكم وتكبير كم وتقديسكم وتمجيدكم، فما انزل من الله فإليكم وما صعد إلى الله فمن عندكم، فلم لا نعرفكم ؟ اقرأ عليا منا السلام وساقه إلى أن قال : ثم عرج بي إلى السماء السابعة، فسمعت

الملائكة يقولون لما أن رأوني : الحمد لله الذي صدقنا وعده، ثم تلقوني وسلموا علي، وقالوا لي مثل مقالة أصحابهم، فقلت : يا ملائكة ربي سمعتكم تقولون : الحمد لله الذي صدقنا وعده،فما الذي صدقكم ؟ قالوا : يا نبي الله إن الله تبارك وتعالى لما أن خلقكم أشباح نور من سناء نوره ومن سناء عزه، وجعل لكم مقاعد في ملكوت سلطانه عرض ولايتكم علينا، ورسخت في قلوبنا، فشكونا محبتك إلى الله، فوعد ربنا أن يريناك في السماء معنا، وقد صدقنا وعده][(١٣٢)] .

وما يؤيد طرحنا هذا ما ذكره كريمر في كتابه من قوله : {وكانت اهم مجموعات هذا المجلس هى المجموعة المؤلفة من الآلهة السبعة التي ((تقدر المصائر))، ثم مجموعة الخمسين إلهاً التي عرفت ب((الآلهة العظيمة)) . ولكن اهم تقسيم وضعه رجال الدين السومريون داخل مجمع الهتهم هو ذلك التقسيم الذي يميز بين الآلهة الخلاقة وغير الخلاقة، وهو تصور توصلوا اليه نتيجة

(١٣٢) بحار الأنوار / المجلسي / ج ١٥ / باب ١ : بدء خلقه وما جرى له في الميثاق، وبدء نوره وظهوره صلى الله عليه وآله من لدن آدم عليه السلام، وبيان حال آبائه العظام، وأجداده الكرام، لا سيما عبدالمطلب و والديه عليهم الصلاة والسلام، وبعض احوال العرب في الجاهلية، وقصة الفيل، وبعض النوادر

لآرائهم في اصل الكون . فبموجب هذه الاراء كانت العناصر الاساسية التي تكون الكون، هى السماء والأرض والبحر والجو، وكل ظاهرة كونية اخرى لا توجد الّا ضمن هذه العوالم . وعلى هذا كان من المعقول ان يستنتجوا ان الآلهة التي تسيطر على السماء والأرض والبحر والجو كانت هى الآلهة الخالقة، وان كل ظاهرة كونية اخرى خلقت من قبل احد الآلهة الأربعة وفقا لخطط وضعت بالأصل من قبلهم }(١٣٣) . حيث انّ تقسيم الموجودات المتحكمة في الكون الى قسمين أساسيين : الخلّاقة، وغير الخلّاقة، هو ذاته التقسيم الشيعي الإمامي من حيث الأئمة المعصومين وولايتهم التكوينية، ومن حيث الملائكة العاملين كقوانين وحفظة .

عن تفسير القمي : (سئل الصادق (عليه السلام) : هل الملائكة اكثر، ام بنو آدم ؟ فقال : والذي نفسي بيده، لملائكة الله في السماوات اكثر من عدد التراب في الارض، وما في السماء موضع قدم الّا وفيه ملك يسبّحه ويقدّسه، ولا في الارض شجرة ولا عودة الّا وفيها ملك موكل بها، يأتي الله كل يوم بعملها، والله اعلم بها، وما منهم واحد

---

(١٣٣) السومريون / ص ١٥٢ .

الّا ويتقرب الى الله كل يوم بولايتنا أهل البيت، ويستغفر لمحبينا، ويلعن اعدائنا، ويسألون الله ان يرسل عليهم العذاب إرسالا)[١٣٤].

وكما هو جلي من هذه الرواية انّ الملائكة تعمل كقوانين حاكمة في الموجودات، وهي ذاتها تقوم في وجودها على ولاية الأئمة المعصومين، بمعنى هو ذاته التقسيم السومري لتراتبية الموجودات العليا. فيما يكون للمعصومين ذاتهم تراتبية خاصة، تبتدأ برسول الله، ثم علي بن ابي طالب، ثم باقي المعصومين.

وما يؤكد قرائتنا هذه وجود (نينخورساج = الام) التي هي (ننماخ = السيدة المجيدة)، والتي يسميها السومريون (ننتو = السيدة التي انجبت) حيث والدة جميع (الآلهة)[١٣٥]. وقطعا سيتبادر الى ذهن علماء وفلاسفة الامامية اليوم (السيدة فاطمة الزهراء = سيدة نساء العالمين)، والتي كانت مصدرا لانوار (الائمة) الموكلة اليهم (الولاية التكوينية)، ولعل ما جاء في (الاسرار الفاطمية) نقلاً عن (البحار ٤٣ / ١٠٥) مؤيداً لمذهبنا هذا: (قال الصادق (عليه السلام): وهي الصدّيقة الكبرى، وعلى معرفتها دارت القرون الاولى)، وبنفس

(١٣٤) مختصر تفسير القمي / عبد الرحمن بن محمد بن ابراهيم المعروف بابن العتائقي / تحقيق محمد جواد الحسيني الجلالي / دار الحديث / الطبعة الاولى.

(١٣٥) السومريون / ١٦٢ - ١٦٣

المعنى بيت للشيخ المجتهد (محمّد حسين الأصفهاني) في قصيدته (الأنوار القدسيّة):

(وحبها من الصفات العالية   عليه دارت القرون الخالية).

ونتيجة للرواسب السوسيولوجيّة الحاكمة على ذهنه، نرى العلامة (كريمر) يتناول الإقرار السومري بانضباط وحاكمية القوانين الكونية بنحو من التكلف، تجاوز فيه منطقية العبارة السومرية، واحتكم الى مزاجه الخاص لتحميل الرؤية المعرفية السومرية ما لم تقل به، فقال: { وبأسلوب مماثل قدم رجال اللاهوت السومريون ما كان بالنسبة لهم استنتاجا غيبيا مقنعا لتوضيح السبب الذي كان يجعل الذاتيات الكونية والظواهر الحضارية بعد ان تخلق تعمل باستمرار وانسجام دون تصادم او اضطراب. لقد كانت هذه هي الفكرة التي عبرت عنها الكلمة السومرية ((مي)) (me) التي لا يزال معناها الدقيق مشكوكا فيه، ولكنها تشير بوجه العموم على ما يبدو الى مجموعة من الأحكام والقواعد التي خصصت لكل ذاتية كونية وظاهرة حضارية للإبقاء عليها عاملة الى الأبد بمقتضى الخطط التي وضعت من قبل الاله الذي خلقها. وهذا باختصار جواب سطحي اخر، ولكنه لم يكن، كما هو واضح، بلا تأثير مقنع عن مشكلة كونية مستعصية، انه

جواب لا يعنى سوى اخفاء المشاكل الاساسية عن الرؤية تحت طبقة من كلمات لا معنى لها على الأكثر }. وهذا الهذر اللاعلمي من كريمر لا يستند أبداً الى نص وثائقي او معرفي يكشف عن مراد السومريين الحقيقي من هذه المفردة، ولا عن واقع رؤيتهم لها، التي ربما تكون - ولا نستطيع نحن او كريمر نفي هذا الاحتمال - قائمة على أسس علمية بحتة لم تصلنا منهم بعد .

انّ القوانين وانضباطها في الكون والطبيعة مثار إعجاب علماء ومتخصصي العصر الحديث، والذين عاصروا او اعقبوا (صموئيل نوح كريمر)، واعتقاد هؤلاء العلماء هو ذاته الذي اعتقده العلماء السومريون من انتظام وحاكمية للقوانين، التي جعلوا لها رموزاً تختص بفهمهم، ولم يفهمها العلامة كريمر فحمّلها ما لا تطيق من السطحية .

يقول عالم الطبيعة والفيلسوف (ميريت ستانلي كونجدن[(١٣٦)]) : (نستطيع بطريقة الاستدلال والقياس بقدرة الانسان وذكائه، في عالم يفيض بالامور العقلية، ان نصل الى وجوب وجود قوة مسيطرة مدبرة تدير هذا الكون وتدبر اموره وتعيننا على فهم ما يغمض علينا

(١٣٦) دكتوراه من جامعة بورتون، عضو الجمعية الامريكية الطبيعية، أخصائي في الفيزياء وعلم النفس وفلسفة العلوم .

من امر منحنيات التوزيع، ودورة الماء في الطبيعة، ودورة ثاني أوكسيد الكاربون فيها، وعمليات التكاثر العجيبة، وعمليات التمثيل الضوئي ذات الأهمية البالغة في اختزان الطاقة الشمسية ومالها من أهمية بالغة في حياة الكائنات الحية، وما لا يحصى من عجائب هذا الكون . اذ كيف يتسنى لنا ان نفسر هذه العمليات المعقدة المنظمة تفسيراً يقوم على أساس المصادفة والتخبط العشوائي ؟ وكيف نستطيع ان نفسر هذا الانتظام في ظواهر الكون والعلاقات السببية، والتكامل، والغرضية، والتوافق، والتوازن، التي تنتظم سائر هذه الظواهر وتمتد اثارها من عصر الى عصر)[١٣٧] .

امّا عالم الكيمياء (جون كليفلاند كوثران[١٣٨]) فيقول : (قال لورد كيلفي – وهو من علماء الطبيعة البارزين – هذه العبارة القيمة : " اذا فكرت تفكيراً عميقاً فإنّ العلوم سوف تضطرك الى الاعتقاد في وجود الله " ولابد ان أعلن موافقتي كل الموافقة على العبارة . ان ملاحظة الكون ملاحظة تقوم على الخبرة والذكاء وتدبر ما نعرفه عنه من جميع النواحي سوف تقودنا الى التسليم بوجود ثلاثة

(١٣٧) الله يتجلى في عصر العلم / نخبة من الباحثين الأمريكيين / دار القلم / ص ٢٥- ٢٦ .

(١٣٨) دكتوراه من جامعة كورنيل، رئيس قسم العلوم الطبيعية بجامعة دولث .

عوالم من الحقائق، هي العالم المادي " المادة "، والعالم الفكري " العقل "، والعالم الروحي " الروح ")[139].

ومن هذا المنطلق لفهم حقيقة الملائكة ندرك من اين عرفت انّ (الانسان) سيكون (مفسداً في الأرض) ، اذ لا علم بصورته السابقة قبل الاستخلاف ، بل كان قول الملائكة ناشئاً عن مقتضى قواعد العيش على الأرض بلباس المادة ، (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠)[140] ، أي ان هولاء الملائكة احصوا محصلة القوانين الكلية لعالم الدنيا فادركوا نتيجة من يسكنها . لكنّ المولى جلّ وعلا ارارد - بحكمته - ارجاع الملائكة - ومن اقترب من مقامهم - الى حقيقة انهم جميعاً مخلوقات محدودة مهما بلغت من الشأن ليخضع الجميع للواحد القهار ، (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ

(١٣٩) نفس المصدر / ص ٢٧ .

(١٤٠) سورة البقرة .

لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٣٤).

وفي حين كان المخاطِب لمريم في بشارة عيسى (عليه السلام) هم (الملائكة) وجدنا انّ المخاطَب من قبلها هو (الربّ) لا هم، وهو خلاف السياق الطبيعي للحديث المباشر، (إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (٤٥) وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ (٤٦) قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٤٧)[١٤١]، ومنه ندرك انّ (مريم) ادركت البشارة بمقتضى (العلم) لا الحديث. كذلك كان الامر مع (زكريا) (عليه السلام) (هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (٣٨) فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (٣٩) قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ

(١٤١) سورة ال عمران.

بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (٤٠) قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آَيَةً قَالَ آَيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ (٤١)(١٤٢) .

لكنّ هذا الامر لا يمنع ان تتشخص للملائكة صور بمشيئة الله خالقهم ، اذ قد يمكننا تعميم مصطلح (الملائكة) بعمومية مصطلح (الجن) الذي يعني كل (خفي) عن مدارك الانسان الحسية ، فيكون مصطلح (الملائكة) مشيراً الى ما هو خفي في المقامات العليا . (وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا (١٦) فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (١٧) قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (١٨) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (١٩) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا (٢٠) قَالَ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آَيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا ، وانْ كان مقام (الروح) ربما له خصوصية تميزه عن مقام (الملائكة) .

(١٤٢) سورة ال عمران .

(١٤٣) سورة مريم .

ومن ثمّ يمكننا ان ندرك معنى نزول جموع الملائكة في مقامات وازمان خاصة ، قدستها الأديان ، لا لحاجة الخالق اليها بالتأكيد فهو الغني الحميد ، لكن لحاجة الانسان الى وجودها كقوانين تسري بخصوصية ما .

((قال الصادق (عليه السلام) : من زار أخاه في الله، في مرضٍ أو صحةٍ، لا يأتيه خداعاً ولا استبدالاً، وكل الله به سبعين ألف ملك، ينادون في قفاه : أن طبتَ وطابت لك الجنة، فأنتم زوّار الله، وأنتم وفد الرحمن، حتى يأتي منزله .. فقال له يسير : جعلت فداك !.. فإن كان المكان بعيداً ؟.. قال : نعم، يا يسير !.. وإن كان المكان مسيرَ سنةٍ، فإنّ الله جوادٌ والملائكة كثيرٌ، يشيّعونه حتى يرجع إلى منزله .

قال الباقر (عليه السلام) : إنّ المؤمن ليخرج إلى أخيه يزوره، فيوكل الله عزّ وجلّ به ملَكاً، فيضع جناحاً في الأرض وجناحاً في السماء يطلبه .

قال الباقر (عليه السلام) : كان فيما ناجى الله عزّ وجلّ به موسى (عليه السلام)، قال : يا موسى !.. أكرم السائل ببذلٍ يسيرٍ أو بردٍّ جميلٍ، إنه يأتيك من ليس بإنسٍ ولا جان، ملائكةٌ من ملائكة الرحمن، يبلونك فيما خوّلتك، ويسألونك فيما نوّلتك، فانظر كيف أنت صانعٌ يا بن عمران .

قال الصادق (عليه السلام) : من صام لله عزّ وجلّ يوماً في شدّة الحرّ فأصابه ظمأٌ، وكل الله به ألف ملَكٍ، يمسحون وجهه ويبشّرونه .

قال الصادق (عليه السلام) : ليس خلق أكثر من الملائكة، إنه لينزل كلّ ليلةٍ من السماء سبعون ألف ملَك، فيطوفون بالبيت))(١٤٤) .

وفي بعض الروايات نرى ان وجود الملائكة كماً ونوعاً في أماكن تستدعي القول بانهم محض قوانين . ((قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : إني أرى ما لا ترون، وأسمع ما لا تسمعون، أطّت السماء، وحقّ لها أن تئطّ، ما فيها موضع أربع أصابعٍ، إلا وملَكٌ واضعٌ جبهته لله ساجداً، والله لو تعلمون ما أعلم، لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً، وما تلذذتم بالنساء على الفرش، ولخرجتم إلى الصعدات تجأرون إلى الله .. لوددت أني كنت شجرة تعضد .

قال النبي (صلى الله عليه وآله) : نقّوا أفواهكم بالخلال، فإنها مسكن الملَكين الحافظين الكاتبين، وإنّ مدادهما الريق، وقلمهما اللسان، وليس شيءٌ أشدّ عليهما من فضل الطعام في الفم .

(١٤٤) جواهر البحار / الجزء السادس والخمسون.

وعن ابن عباس قال : إنّ لله ملائكةً – سوى الحفظة – يكتبون ما يسقط من ورق الشجر، فإذا أصاب أحدكم عجزة بأرض فلاة فليناد : أعينوا عباد الله رحمكم الله))[١٤٥] .

علي الابراهيمي : كاتب وباحث عراقي، من مواليد ١٩٨٠ م، له عدة مقالات وبحوث منشورة في الصحف والمجلات مثل (الايمان) و (الإصلاح) النجفيتين وصحيفة (الزمان) و (الشرق الأوسط) اللندنية، وله كتاب مطبوع تحت عنوان (المثل الأعلى)، حامل لشهادة البكالوريوس في الكيمياء، ومهتم بالمساحات الفكرية غير المضاءة لا سيما في المجالين التاريخي والاجتماعي .

(١٤٥) جواهر البحار / الجزء السادس والخمسون

المحتويات



العلمانية والدين

بين التجربة التاريخية والأسس المنطقية للاستقراء

النجف الأشرف، حي السعد، شارع ٦٠

thd_srd@yahoo.com ■ thdsrd@gmail.com